Antón M. Pazos (ed.)

LA HISTORIA RELIGIOSA EN EUROPA
Siglos XIX-XX

Ediciones de Historia



Antón M. Pazos (ed.)

LA HISTORIA RELIGIOSA EN EUROPA
SIGLOS XIX-XX

J. Andrés-Gallego
C. A. Moreira Azevedo
A. Canavero
J.-M. Mayeur
E. Hürten
S. Gilley

Ediciones de Historia
Madrid
1995

Maquetación y diseño: Alfonso Díaz

Ediciones de Historia.
Apartado 4190. 31080 Pamplona.

ISBN 84-89341-00-1
Depósito Legal: SS-26/1995

Impreso en Gran Bretaña por Antony Rowe Ltd. Chippenham, Wiltshire.

Índice

Presentación

El año 1993 reunió dos notables acontecimientos de carácter europeo. De una parte la apertura de fronteras con el inicio de una –ciertamente aún muy tímida– unificación territorial, pero que fue un paso claro hacia la unidad europea. Por otra parte, como todos los años en que la fiesta de Santiago coincide con un domingo, fue Año Santo compostelano. Otra referencia clara a la construcción de Europa, en este caso una construcción secular, lenta –propia de la andadura a pie– pero con mayor densidad de la que algunos parecen pretender para la Europa del futuro.

El *Patronato Europeo de Historia* consideró que parecía adecuado organizar en ese año un coloquio precisamente sobre el conocimiento histórico actual acerca de uno de los elementos unificadores de Europa como es la religión. El coloquio buscaba elaborar un estado de la cuestión sobre la investigación en historia religiosa en los distintos paises y al mismo tiempo –aunque este aspecto no se recoge en la Actas– discutir las posibilidades actuales de elaborar una historia religiosa de Europa que abarcase los dos últimos siglos.

El lugar que pareció más adecuado para la reunión fue Roncesvalles, pequeño enclave del Pirineo navarro vinculado a Carlomagno y al Camino de Santiago, dos elementos unificadores, uno político, otro religioso.

Las Actas del Coloquio, que ahora publicamos, tienen un claro objetivo: presentar en España y en los países de lengua castellana el sorprendente desarrollo de la historia religiosa contemporánea en Europa en los últimos años. Ya hace tiempo que el número de trabajos

publicados en Francia susceptibles de englobarse en este epígrafe supera a los de historia social o historia económica. Pero no se trata sólo de número: los problemas planteados, la metodología empleada o la procedencia de los historiadores es muy diferente de lo que sucede en España.

Ciertamente las diferencias son muy marcadas también entre los demás paises europeos como se evidencia en las páginas que siguen. En Francia son los historiadores civiles quienes destacan en la investigación. En Alemania, también, aunque con características marcadamente confesionales. En Italia se da un cierto reparto, forzado a su vez por el reparto cultural y político de los mundos católico y laico. Portugal y España son quizá los únicos paises en que la historia religiosa no se ha implantado plenamente en el ámbito universitario: en ambos paises son aún pocos los que cultivan la historia religiosa para el período contemporáneo. Y menos aún son los que la cultivan aplicando una metodología renovadora, que no sea un mero reflejo –en el ámbito religioso– del excesivo desarrollo reciente de estudios localistas.

El deseo de dedicar más espacio a presentar los problemas, las investigaciones o los centros de trabajo de otros paises ha llevado a reducir mucho –casi sólo presentar las grandes líneas– el apartado correspondiente a la producción historiográfica española, más conocida entre nosotros. En cambio, creo que resulta muy sugerente comparar los distintos enfoques que se dan en el resto de Europa sobre el ámbito y el método de lo religioso en la historia.

Los ponentes han procurado ceñirse a la producción historiográfica desde 1980 hasta nuestros días. Gracias al esfuerzo que les supuso sintetizar y relacionar los mejores trabajos del último decenio, cada una de las ponencias resulta en sí misma una excelente bibliografía selecta de indudable interés para todo los que trabajamos o estamos interesados en la historia contemporánea y en Europa.

ANTÓN M. PAZOS
Pamplona, diciembre de 1994

Agradecimientos

El Coloquio de Roncesvalles resultó posible gracias al esfuerzo de los ponentes, al interés de los participantes y a la ayuda de quienes colaboraron con el *Patronato Europeo de Historia*.

Me parece obligado expresar en primer lugar mi agradecimiento a los profesores Andrés-Gallego, Moreira Azevedo, Canavero, Gilley, Hürten y Mayeur por el esfuerzo que hicieron para atenerse, al elaborar las ponencias, a las indicaciones que le dí, así como por su disponibilidad a pesar de estar todos tan escasos de tiempo como pude comprobar al coordinar el Coloquio.

D. Jesús Labiano, Prior de Roncesvalles nos acogió francamente en su Colegiata, con lo que pudimos disfrutar de un excepcional ambiente histórico en nuestras discusiones. Como en otros coloquios el prof. D. Domingo Ramos-Lissón, Director del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra nos honró presidiendo la sesión de clausura.

El prof. Enrique Banús, Presidente del Consejo Navarro del Movimiento Europeo y director del Centro de Documentación Europea de la Universidad de Navarra ha contribuido con su habitual eficacia a la realización práctica del coloquio y a despertar el interés entre muchos de sus colaboradores, alumnos universitarios preocupados por el desarrollo de Europa en su poliédrica articulación. El prof. José Escudero, del Ateneo Romano de la Santa Croce, de Roma, contribuyó al desarrollo de las sesiones y colaboró estrechamente con los ponentes y organizadores.

Organismo privados y públicos facilitaron la realización material del coloquio. El Gobierno de Navarra hizo posible las magníficas

sesiones de música que tuvieron lugar en la Colegiata a cargo del Coro de Voces Graves de Pamplona y la presencia del Director del Servicio de Patrimonio Histórico y Artístico del Gobierno de Navarra en el acto final del Coloquio. Agradezco a D. Pedro Berastain, Director Económico Financiero de Autopistas de Navarra y a D. Delfín Colomer, Director General de Relaciones Internacionales del Ministerio de Asuntos Exteriores la atención y el apoyo que prestaron a nuestra iniciativa. D. Agustín González Enciso, historiador, aunque últimamente Vicerrector de la Universidad de Navarra, gestionó algunas ayudas imprescindibles.

Pero quizá el agradecimiento más personal es sin duda, –como me manifestaron repetidamente todos los ponentes– para Dª María Jesús Urtasun y el prof. José Andrés Gallego, que nos acogieron en la intimidad de su casa de Burguete y lograron que el coloquio tuviese el calor de hogar que todos desearíamos para la Europa del futuro.

La historia religiosa en España

José Andrés-Gallego

Hablar de la situación de los estudios de historia religiosa en España –como en cualquier otro país de raíces cristianas– presenta dos problemas de entrada: primero y principal, qué es lo religioso.

Aceptemos la definición etimológica: lo religioso es lo que atañe a la unión *–religación–* entre Dios y los hombres.

Pero eso quiere decir que lo es *todo*; porque, conforme al credo cristiano, o todo religa con Dios, o al menos todo *debe* religar a cada hombre con Dios.

No nos sacaría de este pequeño atolladero escoger otro título y hablar, en vez de *historia religiosa*, de historia *de la Iglesia*. Porque la Iglesia no es sólo lo *jerárquico*, por más que continúe empleándose aquella palabra con este sentido. En último término, es lícito hablar de historia de la Iglesia en el sentido de *historia de la jerarquía eclesiástica*, puesto que todo historiador y al cabo todo ser humano tiene derecho a optar por la acepción que quiera. En tal caso, no obstante, y con la misma libertad, tendremos que decir que no es ésa la historia de la Iglesia que a nosotros nos interesa.

Por otra parte, hablar de historia *de la Iglesia*, entendido por tal el conjunto de los cristianos cualquiera que sea su condición, no puede ser nunca lo mismo que hablar de historia *religiosa*. En el primer caso empleamos una denominación institucional y por tanto nos compele a trazar una historia institucional. Tendremos que averiguar además, sin

duda, cómo funcionaba y qué eficacia tenía y, por lo tanto, qué hacían sus miembros y de qué se beneficiaban, y esto nos llevará a lo religioso en sentido estricto; pero, en último caso, el sujeto principal será la institución y eso marcará inevitablemente una orientación historiográfica bien definida.

¿Bien definida? Desde luego mejor que cuando hablamos de lo *religioso* como lo principal. Porque este adjetivo pone precisamente el énfasis en la relación y no en la institución. Ahora bien, ¿cómo averiguar la historia de las relaciones entre Dios y los hombres? Antes aún: ¿cuáles son las relaciones posibles entre Dios y los hombres? Porque sólo cuando las conozcamos podremos buscarlas.

Y el problema es, de nuevo, que lo es *todo*. Porque *todo* puede ser objeto de esa religación.

* * *

Si ahora miramos hacia *lo que hay* –lo que de hecho se ha escrito y publicado– y hacia *lo que hacen* los historiadores de estos asuntos en España y sobre España, lo primero que nos llamará la atención es la primacía de la historia de la *política religiosa* y de las *relaciones entre Iglesia y Estado*. Eso no ocurre ya en lo que concierne a los siglos anteriores al Ochocientos, pero sucede todavía con el XIX y el XX.

Si acaso, podríamos decir que el estudio de las *relaciones entre Iglesia y Estado* ha pasado a un segundo plano. Un segundo plano en cuanto al volumen de lo que se publica: no en cuanto a los intereses. El interés por lo politicorreligioso subsiste, con menos fuerza que antes pero subsiste y debe subsistir. Lo que ocurre es que esa historia ya se ha trazado en buena medida. Son varios los estudios de calidad acerca de la política religiosa de las Cortes de Cádiz y, por si no lo fueran, está en prensa una buena monografía sobre esa cuestión por Manuel Morán Ortí (1994). Fue su contribución a la ejecución del Proyecto *Religión y parlamento en la España contemporánea*, que se ha desarrollado en el Centro de Estudios Históricos entre 1988 y 1993 bajo los auspicios de la Comisión interministerial de Investigación Científica y Técnica[1].

Quizá merecería ahondar un poco más en la política religiosa del reinado de Fernando VII en sus etapas absolutistas (las de 1814-1820 y

---

[1] Actas, Madrid.

1823-1833). Pero tampoco cabe decir que la ignoremos. La presencia de eclesiásticos en la vida política cuenta con una larga tradición de estudios –que parte de la biografía del cardenal Inguanzo trazada por José Manuel Cuenca[2]– y el otro gran asunto del período, que es el de la independencia americana desde el punto de vista de la dependencia de Roma y del mantenimiento del Regio Patronato, tampoco es cosa que se pueda considerar ignorada[3].

Sobre el trienio constitucional (1820-1823) lo mejor sigue siendo el libro de Manuel Revuelta González[4].

La verdadera revolución eclesiástica que se llevó a cabo en la península entre 1833 y 1843 fue objeto de una documentada monografía de Vicente Cárcel Ortí[5]. Aparte está el sinnúmero de estudios sobre la desamortización eclesiástica que se decretó en esos días, incluído el estado de la cuestión que trazó Germán Rueda[6]. Si acaso, falta un estudio acerca de *los argumentos*, especialmente los de los defensores de la amortización, que nadie ha examinado.

Sobre la gestación del concordato de 1851 hay dos buenos estudios, el de Pérez Alhama[7] y el de Suárez Verdeguer[8] y, acerca de su desarrollo, la notable tesis doctoral de Brigitte Journeau[9].

En medio se alza el bienio 1854-1856, con su propia revolución eclesiástica, sobre el que acaban de hacer una aportación principal Franco Díaz de Cerio y María F. Núñez[10] al publicar los despachos del nuncio.

---

2 *D. Pedro de Inguanzo y Rivero (1764-1836): último Primado del Antiguo Régimen*, Universidad de Navarra, Pamplona 1965.

3 Sobre esta cuestión y otras que conectan la historia religiosa de España con Latinoamérica resulta imprescindible la consulta de las Colecciones Mapfre 92, publicadas por Editorial Mapfre, Madrid 1992 y ss., especialmente la colección "La Iglesia en América".

4 *Política religiosa de los liberales en el siglo* XIX: *trienio constitucional*, Escuela de Historia Moderna, Madrid 1973.

5 *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles: (1830-1840)*, Eunsa, Pamplona 1975.

6 G. RUEDA HERNANZ (ed.), *La desamortización en la Península ibérica*, Pons, Madrid 1993.

7 J. PÉREZ ALHAMA, *La Iglesia y el Estado español: estudio histórico jurídico a través del concordato de 1851*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967.

8 *Génesis del Concordato de 1851*, en "Ius Canonicum", III (1963) 63-247.

9 *Les relations entre l'Eglise et l'Etat espagnol, 1851-1860*, Tesis doctoral, Université de Lille, inédita.

10 *El bienio progresista (1854-1856) y la ruptura de relaciones de Roma con España según los documentos vaticanos*, Universidad de La Laguna, La Laguna 1993.

La revolución de 1868 y el sexenio que siguió, siempre desde el punto de vista eclesiástico, fue objeto de otro grueso volumen de Cárcel Ortí[11], basado como el anterior y el de Díaz de Cerio y Núñez en los Archivos Vaticanos.

Por lo demás, esos fueron los años –también en España– de la definición de la política católica y, a la postre, del partido católico. Aquí, las monografías de Begoña Urigüen[12] sobre los orígenes de la derecha española mediado el siglo XIX, la de Magaz acerca de la Unión Católica de los años ochenta y la mía[13] sobre la iniciativa del cardenal Cascajares de crear un partido católico ya en los noventa, cubren bien, me parece, el período.

Mi libro se extendía además hasta 1913, cubriendo por lo tanto la época anticlerical que culminó (y acabó) con el Gobierno Canalejas de 1910-1912, y el fleco de Romanones al año siguiente.

Durante mucho tiempo, los años que mediaron entre el estallido de la primera Guerra mundial y el golpe de estado de Primo de Rivera (1923) han estado desatendidos por completo. La razón era clara: apenas hubo anticlericalismo desde el poder.

No era una razón suficiente porque el estallido de 1931 obligaba a pensar en un rescoldo avivado si no encendido en la década anterior. Y así ha venido a demostrarlo la apertura de los Archivos Vaticanos hasta 1923. En los últimos años, puede hablarse de una verdadera carrera por exhumar lo que hay en Roma sobre los años 1914-1923. A la cabeza van sin duda, por sus publicaciones, Cristóbal Robles Muñoz y Vicente Cárcel Ortí. Algunas de las piezas que han dado a conocer son sumamente interesantes.

Nos falta, pese a todo, una buena monografía sobre la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930) desde el punto de vista religioso. Y en cambio sobreabundan las obras que conciernen a la segunda República y la Guerra desde el punto de vista eclesiástico.

Tanto, que es difícil trazar aquí una presentación somera de lo más importante. Hay mucho y continuamente se publica más. Son varios los

---

11 *Iglesia y revolución en España (1868-1874): estudio histórico-jurídico desde la documentación vaticana inédita*, Eunsa, Pamplona 1979.

12 *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*, Centro de Estudios Históricos, Madrid 1986.

13 J. ANDRÉS-GALLEGO, *La política religiosa en España, 1889-1913*, Editora Nacional, Madrid 1975.

autores que se han ocupado con tino de la parte religiosa del debate constituyente habido en 1931. Recordemos el libro de Fernando de Meer por no citar el de Víctor Manuel Arbeloa, más cercano a la crónica parlamentaria.

En todo caso, nada puede escribirse sin recurrir a la fuente más importante, entre las publicadas, que es el Archivo Vidal i Barraquer, editado por los monjes de Montserrat en una obra dirigida por Miguel Batllori y Victor Manuel Arbeloa[14]. Como se sabe, Vidal i Barraquer, arzobispo de Tarragona, fue uno de los dos únicos obispos españoles que no quisieron suscribir la *Carta colectiva* de 1937, redactada por el cardenal primado Gomá y dirigida a todos los prelados del orbe católico a fin de darles noticia de la naturaleza religiosa de la guerra civil española que se desarrollaba a la sazón.

Sobre la guerra[15] y la posguerra, los libros son simplemente multitud. Por comodidad solamente, remitiré a la síntesis *Entre la religión y la política* que escribimos con Antón M. Pazos para la *Historia general de España y América*.[16]

* * *

¿Podemos, pues, decir que al menos conocemos satisfactoriamente esos aspectos, la política religiosa y las relaciones entre Iglesia y Estado? Sí, con tal de que no busquemos otra cosa que una historia política clásica de calidad. Porque no hay más.

Para que haya más,

(1) Hay que ahondar más en el estudio de los movimientos de opinión referida a lo religioso. Algo se ha hecho acerca de los movimientos multitudinarios de 1868-1910 (manifestaciones colectivas escritas, litúrgicas, callejeras,...), pero es muy poco o, mejor, no es todo lo que se puede hacer. Y es además necesario hacerlo porque, sin un mínimo asidero cuántitativo, los acontecimientos políticos se pueden deformar con facilidad, atribuyéndoles un alcance que nunca tuvieron,

---

[14] M. Batllori y V. M. Arbeloa, *Arxiu Vidal i Barraquer, Esglesia i Estat durant la Segona República Espanyola 1931-1936*, Monestir de Monserrat, Barcelona, 1971 y ss.

[15] Una buena bibliografía en H. Raguer, *L'Esglesia i la Guerra civil (1936-1939). Bibliografia recent (1975-1985)*, en "Revista Catalana de Teología", XI (1986) 119-252.

[16] *Entre la religión y la política*, en *Historia General de España y América*, Tomo XIX-1, *La época de Franco*, Rialp, Madrid 1992, pp. 51-166.

por exceso o por defecto. Salvar este problema no sólo es importante, además, sino imprescindible para la historia de España, a la que durante años se ha atribuido una movilización multitudinaria de la que ha, sin embargo, carecido en la mayor parte de su historia reciente. Claro está que a mi juicio.

(2) Sabemos poco –incluso en lo político– de lo institucional. Conocemos lo que hacían los jerarcas de la Iglesia (o *la Iglesia*, como suele decirse equívocamente), pero poco acerca de la institución en sí que es la propia Iglesia: de personas jurídicas eclesiásticas o eclesiales de todo tipo: desde los cabildos catedralicios a las asociaciones de fieles, sean las conferencias de San Vicente de Paul, sean las cofradías. Cierto que hay cosas, incluso modélicas. Manuel Revuelta lleva adelante una historia ejemplar de la Compañía de Jesús[17]; Miguel Angel Orcasitas[18] hizo una aportación de primer orden para la historia agustiniana; del sinfín de congregaciones femeninas, destacan algunas monografías como las de Martín-Tejedor[19] y Cárcel Ortí[20]. Pero falta mucho. Se echa de menos un tratabajo sistemático y –lo que importa tanto o más– la fijación de un cierto elenco de dudas que sirvan como índice mínimo a los estudiosos de estas agrupaciones.

Las cofradías han conocido un verdadero impulso historiográfico en las últimas décadas, paralelo al de su propia floración asociativa que se ha vuelto a dar desde los años setenta y sobre todo los ochenta. Ya destacamos en otra ocasión el carácter modélico de alguna de las publicaciones de Romero Mensaque sobre las cofradías sevillanas y no hay que olvidar la ya larga serie de estudios cofradieros de Juan Aranda Doncel[21], aparte de la visión relativamente general del punto de partida

---

17 M. REVUELTA GONZÁLEZ, *La Compañia de Jesús en la España contemporánea*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1984 y ss.

18 *Unión de los Agustinos españoles 1893: conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1981

19 J. MARTÍN TEJEDOR, *Historia de las Religiosas Siervas de San José*, Madrid 1977, 2 t.

20 *Historia de la Congregación de Hermanas hospitalarias del Sagrado Corazón de Jesús*, t. I, s.i., Vaticano 1988.

21 *Cofradías y asistencia social en los barrios de San Juan y Todos los Santos (Trinidad)*, Hermandad del Via-Crucis del Santo Cristo de la Salud, Córdoba 1990; *Historia de la Semana Santa de Montoro, siglos XVI-XIX*, Agrupación de Cofradías de Semana Santa de Montoro, Córdoba 1993; *Historia de la Semana Santa de Córdoba: la Cofradía de Jesús Nazareno*, ed. del autor, Córdoba 1989; *Historia de la Semana Santa de Castro del Río (1564-1900)*, Círculo de Artesanos, Castro del Río 1987.

de lo contemporáneo, que es la legislación reductora de Carlos III y que ha estudiado bien Milagrosa Romero.

Pero estas entidades no agotan el muestrario asociativo. Hay muchas más y se impone estudiar el fenómeno asociativo religioso en sí, como fenómeno *in crescendo* desde antes –incluso– de que mediara el siglo XIX.

De los seminarios, por ejemplo, sabemos poco más que lo que descubrió el informe de Vico de finales del propio XIX, publicado por Cárcel[22]... y aún no sometido a la crítica que requiere toda visión global.

Apenas se ha estudiado la formación de los religiosos en los respectivos institutos de perfección.

Y, sobre todo, el conjunto de la Iglesia española como organismo vivo está prácticamente en el punto de partida en el que lo dejamos en el volúmen relativo a 1868-1931 de la *Historia General de España y América*. Con Antón Pazos lo hemos reelaborado y ampliado al periodo 1851-1994 en un libro que de próxima aparición[23].

(3) La espiritualidad es una de las grandes ausente. Lo ignoramos casi todo acerca de lo que llamaremos la espiritualidad *savante*: la adopción de patrones cultos por gentes cultas. No hay siquiera un asomo de síntesis ni apenas monografías que permitan abordar la influencia de tal o cual apologeta de los muchos habidos en España y fuera de España en los últimos siglos.

Se sabe más, en cambio, de la espiritualidad seglar; mejor, de la religiosidad general: de aquella que no entra o no es consciente de que asume patrones cultos de origen muy localizado y personal. Pero no es un terreno en el que –mientras falte aquello otro, la espiritualidad *savante*– pueda decirse que nos sentimos seguros. Abordamos una primera sistematización en otra de las monografías incluídas en aquél volúmen citado de la *Historia General de España y América*[24]. Por eso es sólo un principio.

Se ha escrito muy poco sobre devociones concretas.

---

[22] En V. CÁRCEL ORTÍ, *León XIII y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España*, Eunsa, Pamplona 1988.

[23] *Historia religiosa de la España contemporánea. 1808-1994*, Edicep, Valencia 1994.

[24] *Sobre las formas de pensar y de ser*, en *Historia General de España y América*, t. XVI-1, *Revolución y Restauración*, Rialp, Madrid 1982, pp. 677-755.

Melquiades Andrés, ciertamente, ha dirigido una *Historia de la teología* española que es también un buen punto de partida para una disciplina acerca de la cual, en cambio, son muchos los aportes especializados, descarnados si se quiere, poco encajados en el contexto histórico en que se desarrollaron, pero más que suficientes para una síntesis de nota. Me refiero a la historia de la teología y de los teólogos.

(4) Por fin, la sociología. Triste es que hayamos de saltar de la economía de los obispos a comienzos del siglo XIX, que ha ido examinando Barrio Gozalo, a ese primer esbozo que es la *Sociología del episcopado español* de José Manuel Cuenca[25]. Pero es que hay poco más. Biografías como las de Sanz de Diego acerca de Monescillo[26] no son, por desgracia, frecuentes. Hay muchas más, pero –las más– apologéticas.

Respecto al clero, seguimos anclados en el estupendo libro de Antón M. Pazos[27] acerca del clero navarro entre 1900 y 1936; un libro que deberá servir de guía a otros estudios regionales o diocesanos.

* * *

Hasta aquí, algo de lo parcial de que cabe hablar. Volvamos a la síntesis. ¿Podemos, con todo esto, abordar la redacción de una historia religiosa de la España contemporánea, igual que hemos trazado una historia económica, una historia social o una historia de la cultura en los dos últimos siglos?

Sí y no. Reaparece el problema conceptual. ¿Qué es lo religioso? Lo religioso es todo visto desde el punto de vista de la relación con Dios. Pero ¿no es todo asimismo lo económico?, ¿no es todo asimismo lo social?

¿Hay, pues, una sola historia global en la que se pone el énfasis en uno u otro aspecto según cuál sea el *adjetivo* en que se concreta lo que queremos destacar (historia *religiosa, social, política, cultural...*? La respuesta no es fácil, aunque es necesaria. Afecta en realidad al conjun-

---

25 J. M. Cuenca Toribio, *Sociología del episcopado español e hispanoamericano (1789-1985)*, Pegaso, Madrid 1986.

26 R. M. Sanz de Diego, *Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado: El cardenal Antolín Monescillo y Viso (1811-1897)*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1979.

27 *El clero navarro 1900-1936. Origen social, procedencia geográfica y formación sacerdotal*, Eunsa, Pamplona 1990.

to de la historia y no sólo a la religiosa. Lo abordaremos desde luego en otro lugar. Desbordaría aquí los límites de esta semblanza de la situación de la historiografía más reciente.

* * *

Una segunda cosa que nos debemos preguntar es a qué se debe la prioridad que tiene aún lo político en la historia religiosa de España: la historia, digo, *que se hace*, no la que se podría hacer.

La respuesta es a mi juicio sencilla y directa: es consecuencia del peso que ha tenido y aún tiene en nuestra cultura el problema de *la identidad histórica de España*, una entidad en la que lo religioso desempeña una función principal.

Recordémoslo de forma esquemática: se trata de un problema de origen político, militar y religioso; arraiga en las derrotas y consecuente decadencia del siglo XVII y aboca en el siglo XIX a la búsqueda de una respuesta política –una solución de gobierno–. De ahí, a mi juicio, el círculo vicioso en que consiste el problema en sí y la dificultad de vencerlo.

En lo que atañe a la historia de la Iglesia, empezaríamos a salir de ese círculo si devolviéramos la primacía de los intereses a lo propiamente religador (que es lo que es lo religioso) y redujéramos lo político a su importante pero restringida función.

Para lo cual nos hace falta (1) un método nuevo, apropiado a ese intento, y (2) tomar el problema de la identidad histórica de España como asunto historiográfico en sí, de investigación en sí, que es la única manera de desmitificarlo y arruinarlo si es que es realmente ésta la sentencia que merece. Estamos en ello, hemos editado ya algunas cosas y adelantaré que sospecho que (1) el problema de la identidad histórica de España se repite de forma llamativa en casi todos los países hispanos; (2) siendo un problema de hecho compartido, se comparte no obstante como si cada uno –cada país, cada nación– fuera el único en planteárselo; porque (3) no hay ni siquiera asomo de conciencia de que lo que sucede es que hemos asumido el problema de la identidad histórica de Francia. Mitos como el de *les deux Frances* y el de *las dos Españas* y algunos atisbos sobre el bagaje léxico, retórico, más que ideológico, con que tornaron los exiliados liberales españoles de la primer mitad del XIX me inducen a proponer esta hipótesis.

* * *

Está ligado a ello el problema del *pudor* de los españoles ante lo religioso. España –como Francia– no es país amigo de lo confesional ni –como Italia– de lo corporativo. Recuérdese el fracaso de los varios intentos de articular una Democracia Cristiana.

Pues bien, el origen es posiblemente el mismo, el de la derrota y la decadencia del siglo XVII y la consecuente difusión del mito de la intolerancia hispana.

La consecuencia historiográfica está bien clara: el pudor de los historiadores laicos –católicos– ante la historia de la Iglesia, a la hora de hacerla o de trazarla. Todos somos capaces de hablar de historia religiosa; todos de hecho hablamos; todos, además, *tenemos que* hablar, porque no cabe negar que empapa nuestra historia. Pero una cosa es narrar y analizar la II República y destacar en el análisis lo propio de la Iglesia como algo insoslayable, incluso principal, y otra rehacer la historia de la Iglesia entre 1931 y 1936, por ejemplo.

Digo que es *otra cosa*, no ya en el plano metódico, sino en el de los ánimos de los historiadores. Los más preferimos hacer aquello y no esto. Preferimos abordar el asunto religioso sólo como una parte de otro de más envergadura. Eso es sin duda útil para no caer en un transcendentalismo regresivo. (Tampoco el integrismo español deja de ser un remedo menor del extranjero). Pero no nos permite entrar de lleno en la problemática religiosa en sí.

Consecuencia: asusencia de instituciones de historia de la Iglesia, de historia religiosa; escasez de especialistas seglares o laicos; predominio de los historiadores de condición y –lo que al cabo importa– mentalidad eclesiástica, tan respetable, es cierto, como inclinada a un tipo de problemas y no a otros; falta de realismo –con esto– a la hora de enjuiciar acontecimientos en los que a los historiadores laicos no se les ocurriría parar siquiera mientes. ¿Será Cánovas católico? –se preguntaba el nuncio en Madrid en las últimas décadas del siglo XIX y repite el historiador que lo ha hallado en el documento correspondiente–. Cosas como ésta no deberían ser materia, no digo de debate, sino ni aun de constancia.

Claro que, por lo mismo, sobresalen en este panorama las instituciones eclesiásticas donde sí se cultiva la historia de la Iglesia: el

Departamento Enrique Flórez en el Centro de Estudios Históricos, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas sede de la revista *Hispania Sacra*; la Biblioteca Balmesiana de Barcelona, el monasterio de Montserrat y la Biblioteca Abat Oliva, el centro de estudios jesuítico de Santa Coloma, los de Deusto y Comillas, y los correspondientes a todas y cada una de las principales órdenes y congregaciones.

* * *

Hasta aquí, lo que hay y lo que no hay en materia de historiadores y de asuntos. Abramos un capítulo para hablar de los instrumentos.

(1) Tenemos un primer problema importante, incluso capital: la documentación eclesiástica en particular y religiosa en general del Antiguo Régimen es espléndida; tal vez la mejor que se conoce en el mundo. Y aquí, en España, el Antiguo Régimen y sus instituciones –generadoras de papeles– subsisten hasta 1834-1837.

Pero, en contrapartida, pocos colapsos del Antiguo Régimen debieron ser tan ruinosos como éste de la Iglesia en España, a juzgar por la contracción que se percibe en los documentos y por la sustitución del viejo idioma castellano, enjundioso y fresco, por las fórmulas estereotipadas de estilo administrativo. Multitud de series (visitas pastorales, *relationes* de visitas *ad limina*, cuentas de todo género) se nos interrumpen total o casi totalmente entre 1808 y los años cuarenta del siglo XIX, a veces hasta el entorno de 1870. Baste decir que tropezamos con problemas tan simples como saber cuántos eran los religiosos habidos en la última fecha que acabo de citar.

A lo cual aún se suma (2) la dispersión de esa documentación y, sobre todo, lo tardío de los esfuerzos recolectores. Hacia 1980 clamábamos sobre la situación de los archivos eclesiásticos españoles, tras una cumplida y aventurada experiencia de inventario de los mismos, y hoy podemos decir que muchos de ellos ya han sido concentrados en los archivos diocesanos. Pero, en no pocos casos, se ha llegado muy tarde; ya no quedaba nada o las series se habían fragmentado definitivamente.

Esta carencia ha de suplirse, sí, con fuentes impresas. Pero aquí tropezamos con la escasez (3) de la bibliografía erudita española. En España no abunda esa literatura localista del siglo XIX y comienzos del XX en la que sobrenadan los historiadores de otros países. Faltan histo-

rias locales, erudición, detalles menudos que permitan abordar una síntesis, siquiera sea primeriza.

Con el agravante (4) de que la uniformación doctrinal y también léxica que supuso el neocatolicismo de los años 1848-53 en adelante, tan inspirado en Roma y en París, constituye una seria amenaza... en la que ya hemos caído. Como lo que se lee en las revistas eclesiales españolas de la segunda mitad del XIX y en bastantes del XX es *mutatis mutandis* lo mismo que se encuentra en las revistas francesas o romanas, basándonos en ellas corremos el peligro de trazar una historia religiosa de España que sea la de Francia o la de Italia sólo que con nombres propios distintos y nada más.

Es, subrayémoslo, un peligro del que deben zafarse –también– cuantos cultivan la historia de la Iglesia de cualesquiera ámbitos *hispanos*. Del cual nos hemos de librar –a mi entender– por la vía de la antropología cultural histórica: una antropología global, no de rarezas. Sólo esa perspectiva, a mi juicio, nos abrirá a la luz la existencia de una España religiosamente distinta, peculiar, sin pasar por el tamiz del neocatolicismo que todo lo hizo igual.

Eso y –qué remedio– buscar fuentes alternativas. La interpretación religiosa y ética de los datos demográficos, de los económicos, de los sociales y económicos puede alumbrar decisivamente el camino hacia una nueva historia de lo religioso en la España reciente.

Con esto –ya se ve con sólo enunciarlo– no se trata tan sólo de suplir de esa forma las carencias de las fuentes "convencionales", sino ante todo de trazar una historia mejor de lo religioso.

En esto estamos.

JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO
Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid

Historiografía religiosa portuguesa contemporánea (siglos XIX-XX)

Notas para una bibliografía posterior a 1980*

Carlos A. Moreira Azevedo

En 1981 decía la *Guia da História da 1ª República Portuguesa* referido al período 1910-1926, pero con plena validez para fechas posteriores: "La historia eclesiástica y religiosa del período republicano está por hacer. Aunque hay una relativa abundancia de fuentes y estudios sobre temas coyunturales, como la ley de separación, la cuestión jesuítica o los acontecimientos de Fátima, faltan, en contrapartida, para temas más generales, como el análisis de la estructura administrativa eclesiástica, las vocaciones sacerdotales o el sentimiento religioso de los distintos grupos sociales"[1].

Pasada ya más de una década de tales afirmaciones, puede decirse que se han dado algunos pasos. Aunque no se puede negar la renovación de la historiografía portuguesa en las últimas décadas, sin embargo, en el campo de la historia religiosa y para el período contemporáneo (siglos XIX-XX) estamos aún en los prolegómenos de las grandes iniciativas y la bibliografía disponible es manifiestamente insuficiente. Con todo, vamos a limitarnos rigurosamente en nuestro análisis a los

---

* Traducción de Antón M. Pazos.

[1] MARQUES, A. H. de Oliveira, *Guia de História da 1ª República Portuguesa*, Estampa, Lisboa 1981, p. 359.

trabajos aparecidos desde 1980 a la actualidad, intentando ser exhaustivos en los anteriores a 1989.

Como punto de partida, vamos a enmarcar –en un cuadro necesariamente sintético y breve– las grandes cuestiones de la evolución histórica del período. El Antiguo Régimen se rompe con la revolución liberal (1820), afectando a toda la Iglesia pero de modo particular a las congregaciones religiosas, toda vez que los liberales consideraban absolutamente necesaria la reforma de las institucions religiosas para el avance de su ideario.

La Iglesia se vió afectada en sus bienes, en el papel dominante que desempeñaba en el ámbito de la cultura, la enseñanza y la beneficencia e incluso en su gobierno interno debido a la intromisión gubernamental en asuntos como los nombramientos episcopales.

La guera civil de 1830-1834 es crucial en la división de los católicos. La oposición al poder liberal crece y se estructura el ultramontanismo. Catolicismo y liberalismo se hacen cada vez más extremistas y los pocos puentes existentes entre ambos desparecen. La victoria liberal de 1834 lleva a la ruptura con la Santa Sede y a la legislación contra las órdenes religiosas. Sin embargo, los liberales fueron pronto conscientes de la influencia que tenía la jerarquía eclesiástica sobre la población y la necesidad de contar con su apoyo condujo a un entendimiento (Concordato de 1841). Se formaron asociaciones católicas orientadas a la defensa de los valores religiosos en el ámbito social y político. Los seminarios comenzaron a reorganizarse. Los católicos liberales eran una minoría y no fueron capaces de organizarse eficazmente ni de llevar sus planteamientos al debate ideológico.

La segunda mitad del siglo XIX vió aparecer el catolicismo social, con nuevas formas de acción en la sociedad. La vida parroquial se revitalizó según pautas tradicionales.

El debate se polarizó en torno a unas pocas cuestiones como el matrimonio civil (1861) o las Conferências do Casino (1871). A los liberales, que criticaban la intransigencia ultramontana de la Iglesia, se sumaron los socialistas y positivistas que le atribuyeron el atraso cultural del país.

Aunque el crecimiento industrial de Portugal fue lento, surgió una clase obrera y se plantearon los problemas de la cuestión social. Es sintomática la iniciativa del Congreso de 1871, con la aparición de varias asociaciones. La publicación de la encíclica *Rerum novarum*

reforzará los ánimos de estos católicos. Los Círculos Católicos de Operarios se implantaron con fuerza, llegando a ser 12.000 en 1907, dedicados a la formación humana y cristiana y a la moralización del mundo del trabajo y del capital.

La decadencia de la monarquía es pareja a la aparición de nuevas fuerzas. En 1884 se funda el Centro Católico Parlamentar y en 1901, en Coimbra, el Centro Académico de Democracia Cristã para formar a los jóvenes estudiantes católicos. En 1903, Manuel Fructuoso da Fonseca preside el primer congreso de la democracia cristiana. Nace también el partido nacional para la defensa de los valores nacionales y de los principios cristianos.

Con la proclamación de la República, en 1910, vuelve a limitarse la actuación de la Iglesia con una legislación anticatólica (prohibe las asociaciones y de eseñanza religiosa, favorece el divorcio y suprime las referencias a la religión católica). La Iglesia reacciona contra la ley de separación y la subsecuente legislación, hasta 1917 y, a partir de ahí, procurando la unión de los católicos. Es la fecha de fundación del Centro Católico. Este esfuerzo culmina con la reunión del Concilio Plenario Portugués (1916) y el establecimiento de la Acción Católica (1933). Los gobiernos republicanos caen en la cuenta de que necesitan la Iglesia, especialmente para la acción misionera en las colonias.

El Estado Novo se afirma poco a poco como régimen autoritario, de partido único. Reconoce el papel y el lugar que le corresponde a la Iglesia. Hay un renovación pujante de las estructuras y se lanzan numerosas iniciativas. A partir de los años cincuenta, la nueva generación de católicos se centrará en la cuestión política, abiertos a una mayor presencia de los cristianos en la acción política y social. El Obispo de Oporto da voz a esos deseos con intervenciones públicas y es exiliado (1959-1969). Sebastião Soares de Rosende adopta una firme postura sobre la cuestión colonial en Mozambique. Son actitudes que preparan para el espíritu conciliar.

1. Problemas metodológicos

La producción científica sobre la Iglesia contemporánea ha de tener presentes las condiciones teóricas, las interrogantes sobre el presente y las opciones metodológicas. Estas últimas estarán marcadas

tanto por las anteriores condiciones e interrogantes como por las posibilidades de consultar las fuentes y el estado de la historiografía anterior.

Las condiciones teóricas exigen una atenta epistemología. El objeto de estudio se confronta con las posiciones pesonales del historiador, que ha de buscar autonomía y rigor, lo que se verá favorecido por el trabajo en equipo o en un centro de investigaciones. El análisis del objeto de estudio, en una época de constantes cambios como son los siglos XIX y XX, pide al investigador:

1) Una clara construcción teórica previa que atienda a la distancia entre la doctrina y los hechos, el ideal proclamado y la realidad posible, sin que se obsesione en ver incoherencias por doquier;

2) Que conozca la complejidad presente en los distintos elementos de la organización de la Iglesia y que, a pesar de eso, mantenga una unidad de visión. Las diferencias son: de orden geográfico –caso Norte-Sur para Portugal– y de diócesis a diócesis; de orden social: diferentes niveles; de miembros: clero, órdenes religiosas, asociaciones laicas;

3) Que acepte las tensiones permanentes vividas en el seno de la institución y en su relación con la sociedad: particularismo y universalismo; coyuntura y estructura; mudanza y permanencia; enfrentamiento y apertura al mundo.

Además de las condiciones teóricas hace falta sensibilidad para captar las interrogaciones del presente, lo que llevará a privilegiar los temas y ahondar en los campos de estudio que permitan conocer las raíces próximas de nuestra existencia y renovar la historia. La proximidad en el tiempo de los acontecimientos dificulta una visión serena, porque el temperamento apasionado de los portugueses aflora en los planteamientos culturales o políticos de muchos análisis.

Además, las opciones metodológicas aún están condicionadas por las fuentes, tantas veces inaccesibles, desorganizadas o dispersas. Hace falta combinar la paciencia del detective con el coraje del guerrero. A pesar de su importancia, el análisis de estos problemas apenas ha despertado estudios de interés.

2. *Problemas archivísticos*

La dispersión de las fuentes manuscritas por varios archivos y las dificultades de acceso a los documentos, por falta de índices y sumarios, dificultan mucho el trabajo del historiador.

Los archivos diocesanos no sueler recibir a los historiadores. Sólo algunos privilegiados o canónigos eruditos consiguen frecuentarlos. Se indican algunos casos a modo de ejemplo: el "Arquivo do Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça" no está aún totalmente catalogado.

Faltan buenos catálogos y guías para archivos como el "Arquivo do Ministério dos Negócios Estrangeiros" y el "Arquivo Histórico Parlamentar". El "Arquivo do Ministério do Reino" aún no está abierto.

Un proyecto digno de destacar sobre fuentes históricas es el que coordina Joel Serrão sobre fuentes contemporáneas[2]. Para la 1ª República es muy útil la consulta de un breve capítulo de Marques[3] sobre la época.

Para conocer las relaciones entre Portugal y la Curia Romana hay que utilizar el "Arquivo do Ministério dos Negócios Estrangeiros", el "Arquivo da Embaixada de Portugal junto da Santa Sé", el "Arquivo da Nunciatura de Lisboa" y el "Arquivo da Secretaria de Estado en el Archivo Vaticano". Sobre éste último ha dado indicaciones Avelino de J. da Costa[4].

Los libros de cumplimiento pascual como fuente histórica han sido analizados repetidas veces[5]. Los libros de visitas y las relaciones parroquiales del siglo XIX han sido la fuente de varios trabajos, destacando como pionero A. F. Neiva Soares, que ha publicado en varias ocasiones

---

[2] *Roteiro das Fontes de História Portuguesa Contemporânea*, Coord. de Joel Serrão, Vols 1 y 2, *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, INIC, Lisboa 1984; vol. 3, *Arquivos do Estado*. Arquivo da C.M. Lisboa, 1985.

[3] MARQUES, A. H. de Oliveira, *Guia de História da 1ª República*... pp. 359-380.

[4] COSTA, Avelino de J. da, *O Arquivo do Vaticano: Fontes de história de Portugal*, en *Os Portugueses e o mundo*, Porto 1985.

[5] PEREIRA, I. de Rosa, *Os róis de confessados como fonte histórica,* en "Anais da Academia Portuguesa de História", 31 (1986) 271-288.
RIBEIRO, A. Rita de A. M. Coelho, *A importância dos róis de confessados na Demografia histórica*, Fac. de Ciências Sociais e Humanas, Universidad de Lisboa 1989, Tesis de "Mestrado".

tanto sobre relaciones parroquiales[6] como sobre visitas[7], junto con otros autores[8].

3. *Historia local*

Son pocas las diócesis portuguesas que puedan contar con una historia reciente. Resultan, sin embargo, trabajos fundamentales para una nueva visión de la presencia del cristianismo en Portugal. Unicamente la diócesis de Guarda, en el período que nos ocupa, fue objeto de una historia global[9]. Otras diócesis se han benficiado de luminosos artículos para el período contemporáneo, como los de A. Brito Cardoso sobre Coímbra[10] y los de Vasconcelos para Braga[11].

4. *Otras confesiones cristianas*

Dada la presencia extremadamente minoritaria del protestantismo en Portugal hay pocos estudios sobre él, y los existentes, están escritos

---

6 SOARES, A. Franquelim Neiva, *O arciprestado de Guimarães no inquérito de 1845*, en *Congresso Histórico de Guimarães e a sua colegiada. Actas*. Guimarães 1981, vol. 3, pp. 39-74. ID., *A Sociedade pontelimense na primeira metade do século XIX. O Inquérito do arciprestado de 1845-1846*, en "Arq. de Ponte de Lima", 3 (1982) 201-252; 5 (1984) 329-375; 6 (1985) 313-358; 7 (1986) 271-322.

7 SOARES, A. Franquelim, *Visitações e inquéritos paroquiais da comarca de Torre de Moncorvo de 1775 a 1845*, Braga 1981, CCIX, 442 pp.
ID., *Catolicismo, Sociedade e Moralidade no final do Antigo Regime. Visitações de Salamonde (1750-1831)*, en "Cadernos do Noroeste", 2 (1989) 217-261.

8 MARTINS, Canário, *Visitação em Freixeda do Torrão no ano de 1825: um abade poeta*, en "Altitude", 4/9-10 (1983-1984) 79-82.
MOTA, S. Magalhães, *Visitações da Igreja de S.Martinho de Carneiro (1762-1868)*, en "Revista de História", 1 (1984) 235-250.
COSTA, Francisco Barbosa da y FONTES, José Joaquim, *Livro de Visitações de Sandim desde 1754*, en "Gaya", 3 (1985) 87-136.

9 GOMES, J. Pinharanda, *História da diocese da Guarda*, Edición de autor, Braga 1981, 580 pp.

10 CARDOSO, A. Brito, *O Cisma Religioso (1834-1842) em Coimbra: Recomposição da diocese*, en "Lumen" 50/1 (1989) 40-45.

11 VASCONCELOS, M. de Assunção, *Os limites da diocese de Braga no tempo de D. João Crisóstomo*, en "Fórum", 5 (1989) 17-28.

sintomáticamente en otras lenguas[12].

5. Historiografía especializada

La atención de los historiadores en Portugal se orienta hacia algunos campos específicos que podríamos reducir a: historia de la espiritualidad, de las órdenes religiosas, de la educación y de los movimientos y organizaciones pastorales.

El catolicismo portugués de ésta época es muy tradicional y está muy vinculado a la vida parroquial, que le marca las pautas: práctica sacramental y vida litúrgica, piedad eucarística, devoción mariana con gran presencia del rosario –rezado cotidianamente en los medios rurales–, procesiones –de mayor relieve en la fiesta del Corpus Christi– y novenas de índole diversa.

Las misiones parroquiales, los sermones cuaresmales y festivos y las confesiones son el sustento de la vida religiosa de la mayoría. En cambio, los ejercicios espirituales, la dirección espiritual o las reuniones de oración aparecen más ligados a congregaciones religiosas y asociaciones de fieles: Apostolado de la Oración, Ordenes terceras, Legión de María (1946) y Cursillos de Cristiandad (1960).

El marchamo nacional del catolicismo portugués se vió reforzado con las apariciones de Fátima en 1917. A pesar de las reservas iniciales de la jerarquía, el fenómeno creció poco a poco hasta convertirse en el gran acontecimiento del siglo XX y centro religioso del país.

---

[12] CARDOSO, M. P., *História do protestantismo em Portugal*, Figueira da Foz 1985.
A Century of Portuguese Anglican Witness, Lusitanian Church Cath. Ap. Evangelical, Vila Nova de Gaia 1985.
GUICHARD, François, *Le protestatisme au Portugal*, en "Arquivos do Centro Cultural Português", 28 (1990) 455-482.
ID, *Madère, pôle de diffusion du protestantisme dans le monde lusophone*, en *Congresso Internacional de História. Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Lisboa, 30 de Abril a 3 de Maio de 1992. *Actas*, Universidade Católica Portuguesa, Braga 1993, vol. 4, pp. 157-171.
BASTIAN, Jean-Pierre, *Le rôle des protestantismes au Brésil et en Amérique latine. XIXe et XXe siècles*, en *Ibid.*, pp. 173-187.
HENDERSON, Lawrence W., *Special emphases of protestant churches in the second evangelization of Angola. 1878-1960*, en *Ibid.*, pp. 189-203.

5.1. Espiritualidad y piedad

En el campo de la espiritualidad y de la piedad ocupa un lugar sobresaliente el estudio de Fátima, aunque sólo después de la publicación de los documentos –que se inició en 1992– podrán surgir estudios más rigurosos sobre esta realidad, sin que desmerezcan algunos de los ya existentes[13].

También los santuarios, singularmente los marianos, consiguen estudios que poco a poco aclaran sus orígenes[14]. Las cofradías, golpeadas por las crisis liberales y republicanas, lograron mantener su actividad, auque se les han dedicado pocos estudios[15].

Sobre las órdenes religiosas, dados los condicionamientos que sufrieron en Portugal durante los siglos XIX y XX, parece lógico que los estudios se concentren sobre la extinción de 1834 y sus consecuencias[16].

---

13 Entre ellos señalamos ARMANDO, Fina d', *Fátima. O que se passou em 1917,* Bertrand, Lisboa 1980, 419 pp., ilus. [Estudio tendencioso, fundamentado en la "ovnilogía"].
CARVALHO, António Carlos, *O triângulo místico português: Fátima, Tomar, Ladeira do Pinheiro,* Lisboa 1980, 136 pp., ilus.
Teologia de Fátima, Vice postulação dos videntes, Fátima [1980], 118 pp.
SANTOS, Januário dos, *História dos três pastorinhos,* Ed. Missões, Cucujães 1981, 118 pp., ilus.
LEITE, Fernando, *Visão panorâmica de Fátima,* Apost. da Oração, Braga 1984, 32 pp.
MARTINS, António Maria, SI, *Fátima e o coração de Maria,* Ed. Franciscana, Braga 1985, 120 pp.
ID., *Mensagem de Fátima,* Braga, 1985.
ID., *Novos documentos de Fátima,* Braga 1984.
RENGERS, Cristopher, *Jacinta Marto: a novíssima profetisa,* Ed. Paulistas, Lisboa 1988, 208 pp.
Documentaçao Crítica de Fátima, vol. *I, Interrogatórios aos videntes, 1917,* Santuário, Fátima 1992, 439 [3] pp.

14 BORGES, José, *Santuário do Sameiro: As interrogações de alguns números e factos nas últimas décadas,* en "Lumen", 48 (1987) 454-460.
VILA, Romero, *O Santuário de Nossa Senhora da Assunção na diocese do Porto,* en "Lumen", 49 (1988) 451-453.

15 CARVALHO, Abílio Pereira de, *História de uma confraria 1677-1895,* Câm. Mun., Castro Verde 1989.
DIAS, J. A. Coelho, *Um certo Porto devoto no Porto do Liberalismo. A arquiconfraria do Imaculado Coração de Maria,* en "Humanística e Teologia", 13 (1992) 383-392.

16 PEREIRA, Fernando Jasmins, *O liberalismo e a extinção das ordens religiosas (memória sobre um estudo a fazer),* en "Carmelo Lusitano", 2 (1984) 113-136.
RODRIGUES, A. C. Godinho, *O convento de Santo António da Pedreira em Coimbra: Inventário dos seus bens ao tempo da sua extinção (1834),* en "Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra", 4 (1982) 85-129 y 135-207.

5.2. Enseñanza y pedagogía

Al ser sobradamente conocida la laguna que dejó la extinción de las órdenes religiosa en el campo educativo y siendo patente la ausencia de una reflexión teológica nacional, la historiografía sobre las instituciones educativas se circunscribe al estudio de la Facultad de Teología de Coímbra o a las recientes instituciones que componen la Universidad Católica Portuguesa[17].

BAPTISTA, José Francisco Esteves, *Contra o poderio económico da Igreja. As leis da desamortização*, en "História", 10/3 (///) 74-81.

SILVA, António Martins da, *Desamortização da venda dos bens nacionais em Portugal na primeira metade do século XIX*, Fac. de Letras, Universidad de Coimbra 1989, Tesis doctoral.

ID., *A venda dos bens nacionais. A carta de lei de 15 de Abril de 1835*, en "Biblos", 61 (1985) 403-443.

SILVEIRA, Luís Nuno Espinha da, *Revolução Liberal e propriedade: a venda dos bens nacionais no distrito de Évora (1834-1852)*, Fac. de Ciências Sociais e Humanas, Universidad de Lisboa 1988, Tesis doctoral.

AFONSO, Manuel Castro, *A Sociedade Missionária Portuguesa fez 50 anos*, en "Igreja e Missão", 33/109-111 (1981)) 305-315.

LOURENÇO, A. de Jesus, *A restauração do Carmo português*, en "Carmelo Lusitano", 1 (1983) 9-53.

Para... o adorar em Espírito e verdade: 2 séculos da Ordem da Visitação de Santa Maria em Portugal 1784-1984, Braga 1983, 75 [1] pp.

RIBEIRO, J. J., *Nas pisadas de Maria ao serviço dos pobres: Irmãs concepcionistas*, Braga 1981, 94 pp., ilus.

LAVAJO, Joaquim Chorão, *Restauração da ordem hospitaleira de S. João de Deus em Portugal*, en "Eborensia", 5 (1992) 89-117.

FARIA, Francisco Leite de, *O padre Paterno de Pontivy último capuchinho francês de Lisboa*, en "Arquivos do Centro Cultural Português", 29 (1991) 489-509.

VIEIRA, Ana Maria Sousa, *Teresa Saldanha: Singularidade de um projecto*, en "Reflexão Cristã", 13/66-67 (1989) 26-42.

MONTES, A., *A restauração da província franciscana de Portugal em 1891*, en "Archivo Ibero-Americano", 42 (1982) 509-650.

17 LIMA, J. A. Godinho de, *O Instituto das Ciências Humanas e Teológicas*, en "Humanística e Teologia", 1 (1980)) 95-99.

Algunas datas históricas respeitantes à criação da Universidade Católica Portuguesa de Viseu, en "Beira Alta", 40/3 (1981) 35-36.

MESQUITA, J. G. da Silva Marieta da, *Religião, ensino e ideologia republicana (1870-1926) (Uma análise dos livros de leitura para a Escola primária)*, en "Economia e Sociologia", 37 (1984) 119-155.

RODRIGUES, M. A., *Subsídios para a história da Fac. de Teologia da Univ. de Coimbra: Livros estrangeiros adoptados na última fase da sua existência*, en "Bol. Arq. Universidade de Coimbra", 8 (1986) 213-241.

Además de las instituciones y de la cuestión educativa, como pleito entre la Iglesia y el Estado, se han estudiado algunas figuras de pedagogos cristianos, como las del Padre Américo[18] o el Abad de Baçal[19].

Por otra parte, aunque la cultura católica en Portugal haya sido débil en conjunto, no han dejado de surgir figuras egregias de alto valor evangélico, erudito o espiritual. La revista *Laikos* del Secretariado Nacional para el Apostolado de los Laicos publicó un número dedicado a estudiar "Un siglo de cultura católica en Portugal"[20], que es una importante aportación para la historia de algunas vertientes del catolicismo portugués. La revista *Reflexão Cristã* quiso completar el cuadro y ampliar los horizontes con la publicación de un texto de Bento Domingues[21] y distintos comentarios a ese escrito. La complementariedad de estas iniciativas da pie a la reflexión sobre las lagunas de la materia estudiada y sirve para orientar, a modo de guión, futuros trabajos.

Una creación típica del siglo XIX fueron los congresos, que cuentan con una preciosa guía de estudio elaborada por Pinharanda Gomes[22]. Otro fenómeno que merecería estudios en profundidad es el

---

ID., *Da Faculdade de Teologia para a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*, en "Revista de História de Ideias", 11 (1989) 517-542.

CAEIRO, F. da Gama, *Obra e significado da «Revista Portuguesa de Filosofia» no quadro cultural português*, en "Revista Portuguesa de Filosofia", 44 (1988) 203-217.

CLEMENTE, Manuel, *Religião e ensino no debate oitocentista. Adolfo Coelho e D. António da Costa*, en "Communio", 6/1 (1989) 61-66.

PONTES, J. M. da Cruz, *Para a história da Faculdade de Teologia de Coimbra no séc. 19. Beneplácito régio contra a autonomia do ensino (nos sete séculos da universidade)*, en "Brotéria", 131 (1990) 424-441.

WILLIAMS, Michael E., *O colégio dos Missionários ingleses*, en *Congresso Internacional de História. Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Lisboa, 30 de Abril a 3 de Maio de 1992, *Actas*, Universidade Católica Portuguesa, Braga 1993, vol. 4, pp. 107-120.

18 DUARTE, M. P. Morais Pinto, *A porta aberta: pedagogia do Padre Américo: métodos e vida*, Casa do Gaiato, Paço de Sousa 1985, 235 pp.

19 MONTEIRO, José Rodrigues, *O conceito de Educação na obra do Abade de Baçal*, en "Amigos de Bragança", 2-4 (1986) 17-48.

20 *Um século de cultura católica en Portugal*, en "Laikos", julio-diciembre 1984.

21 DOMINGUES, Benito *Artes de ser católico português*, en "Reflexão Cristã", 46-47 (1985) 6-43.

22 GOMES, J. Pinharanda, *Os Congressos Católicos em Portugal: Subsídios para a história de cultura católica portuguesa contemporânea 1870-1980*, Sec. Nac. Ap. Leigos, Lisboa 1984, 212 pp.

del anticlericalismo, en el que ya abren perspectivas algunos breves ensayos[23].

5.3. Organizaciones y movimientos pastorales

Tienen mucha importancia, especialmente para el siglo XIX los trabajos parciales sobre la vida de las distintas organizaciones y movimientos, tanto juveniles como social-caritativos o de espiritualidad. Muchas veces las breves referencias no tienen un carácter plenamente histórico, pero proporcionan datos preciosos para una visión más profunda y global. Los organismos de Acción Católica juegan un papel relevante en este sentido y necesitan igualmente de un análisis más amplio y sereno.

Hay un proyecto en curso, en el Centro de Estudos de História Religiosa, sobre "Iglesia y movimientos sociales: las organizaciones católicas en Portugal en el siglo XX", que permitirá la ordenación de los archivos de la Acción Católica con vistas a promover ese estudio.

Un trabajo fundamental y una inovadora propuesta de periodización de estos movimientos en Portugal es el Gomes[24]. Otros han trabajado el siglo XIX[25] o se han centrado en la Acción Católica[26] o en

---

23 MACEDO, J. Borges de, *O anti-clericalismo em Portugal no século XIX*, en "Communio", 2 (1985) 440-450.
CLEMENTE, Manuel, *Clericalismo e anti-clericalismo na cultura portuguesa*, en "Reflexão Cristã", 53 (1982) 40-50.

24 GOMES, J. Pinharanda, *Os movimentos da acção apostólica e social em Portugal (1830-1980)*, en *As duas cidades: estudos sobre o movimento social cristão em Portugal*, Multinova, Lisboa 1990, pp. 45-81.

25 *O Círculo Operario do Porto (1898-1911): Um pré-corporativismo?* In *O Fascismo em Portugal*, Lisboa 1982, pp. 79-103.
POLICARPO, J. F. de Almeida, *Os círculos Católicos de operários: sentido e fontes de inspiração, en Cultura Filosofia e História*, Centro de História e de Cultura da UNLisboa, Lisboa 1986.
CLEMENTE, Manuel J. M. do N., *As origens do Apostolado contemporâneo em Portugal: A "Sociedade Católica" (1843-1853)*, UCP, Braga 1993, Tesis doctoral.

26 SANTOS, António dos, *Revisão histórica da Acção Católica*, en "Laikos", 10 (1980) 23-46.
ALPIARÇA, Manuel, *Os organismos operários de Acção Católica nos inícios dos anos 60*, en "Reflexão Cristã", 53 (1987) 65-72.
RODRIGUES, Narciso, *A J.O.C. na década de 50*, en "Reflexão Cristã", 53 (1987) 51-64.
FERREIRA, A. Matos, *A Acção Católica: questões em torno da organização e da autonomia da acção da Igreja Católica (1933-1958)*, en *O Estado Novo: das origens ao fim da autarcia (1926-1959)*, Ed. Fragmentos, Lisboa 1987, vol. 2, pp. 281-302.

movimientos más específicos[27].

6. *Análisis comparativo con otros ámbitos de investigación histórica*

Los estudios comparativos ocupan un lugar destacado en la bibliografía reciente. La comparación, por ejemplo, de la práctica política regalista en los países ibéricos y la del galicanismo francés, resulta extremadamente útil. Hay que tener presente además la influencia metodológica de los historiadores franceses, muy presente en Portugal. Baste citar los nombres de Jean-Marie Mayeur, René Remond, A. Dansette o A. Latreille. Más recientemente, se deja sentir también la entrada de corrientes italianas o española, especialmente en el estudio de las relaciones Iglesia-Estado o Iglesia-sociedad, con lo que van surgiendo nuevas perspectivas y nuevos interrogantes. El trabajo de Manuel Augusto Rodrigues[28] es esclarecedor acerca de las raíces de

---

[27] *Movimento de educadores católicos*, en "Laikós", (3) (1980) 43-45.
Graal, en "Laikós", (4) (1980) 56-58.
Liga Eucarística, en "Laikós", (6-7) (1980) 54-57.
Fraternidade cristã do doente, en "Laikós", (10) (1980) 65-69.
Legião de Maria, en "Laikós", (12) (1980) 93-99.
ALVES, Américo Ferreira, *Mons. Avelino Gonçalves e o escutismo*, en "Lumen", 42 (1981) 416-418.
CAMPOS, Manuel de Oliveira, *Do Centenário de Cardijn ao Cinquentenário da JOC portuguesa*, en "Lumen", 46 (1985) 358-364.
BOLEO, Tomé, *50 anos*, en "Acção Médica", 50 (1986) 71-80. [Hace la historia de la revista].
Nos 25 anos de uma obra de promoção social, en "Lumen", 49 (1988) 502-507. [Escola de Formação Social de Lamego, fundada por Mons. Ilídio Fernandes].
SILVA, Júlio Rodrigues da, *A "Acção Médica": ideário e medicina num órgão da Acção Católica Portuguesa (1934-1939)*, en "Lusíada", 2 (1989) 265-285.
RAMOS, A. Jesus, *Ao Serviço do Amor. Maria Isabel e o Instituto Servas do Apostolado*, Instituto Servas do Apostolado, Coimbra, 1990, 131 pp.
FONTES, Paulo, *As organizações estudantis católicas e as crises académicas de 1956/57*, en *Congresso de História da Universidade no 7º Centenário da sua Fundação*, Coimbra, 5-9 Março de 1990, *Actas*, Universidade de Coimbra, Coimbra 1991, vol. 5, pp. 457-480.
CRUZ, Manuel Braga da, *As elites católicas nos primórdios do Salazarismo*, en "Análise Social", 27/2-3 (1992) 547-574.

[28] RODRIGUES, Manuel Augusto, *Problemática Religiosa de Portugal no século XX, no contexto Europeu*, en "Análise Social", 61-62 (1980) 407-428. [Se ha publicado también en la obra *O século XIX em Portugal*].

estas inspiraciones y de las influencias europeas en el pensamiento portugués. Vamos a detenernos ahora en la relación en el interior del país entre historia religiosa e historia social, económica y cultural.

6.1. Historia religiosa e historia social

La historia social ha sido impulsada por distintos trabajos que comentaremos al hablar de la sociología religiosa. También la cuestión social ocupa a varios investigadores, toda vez que la periódica publicación de nuevos documentos de doctrina social suscita, por un lado, la necesidad de marcar las etapas evolutivas anteriores y, por otro, estimula el deseo de conocer las raíces de esos textos que, así, se refuerzan mutuamente. En este esfuerzo de búsqueda de las raíces vemos que, en Portugal, la actividad provocada por la publicación de *Rerum novarum* contaba con el respaldo de iniciativas de vanguardia anteriores[29].

Para el análisis de una coyuntura social con repercusiones eclesiales, interesa mucho atender a los pequeños movimientos que revelan modos de pensar populares, ya sea por medio del análisis detallado de reacciones puntuales y limitadas a una región o institución[30] o a otras de dimensión más global y organizada que manifiestan el rechazo frontal a las orientaciones de la Iglesia y, de alguna forma, son una amenaza para su hegemonía[31]. Es importante tener presente que, dentro de la perspectiva exigida por la globalidad de nuestro estudio, las fuentes se diversifican. Los libros de registros parroquiales de bautismos son, por ejemplo, de importancia para el análisis de la estructura de la población a fines del siglo pasado[32].

---

29 RIBEIRO, M. M. Tavares, *O cristianismo social 1848*, en "Revista de História de Ideias", 9 (1987) 481-494.
ABREU, J. P., *A doutrina social da Igreja e D. Augusto Eduardo Nunes*, en "Lusitania Sacra", 3 (1991) 265-290.

30 ROQUE, João L., *Subsídios para o estudo da revolta em Portugal no século XIX: alguns exemplos de motins (e outras acções de grupos) na região de Coimbra (1840-1860)*, en "Revista de História de Ideias", 7 (1985) 243-280.
SOBRAL, José Manuel, *Religião, relações sociais e poder, A misericórdia de F. [concelho de Nelas] no seu espaço social e religioso (Séculos XIX, XX)*, en "Análise Social", 25/3 (1990) 351-373.

31 FERREIRA, Maria de Fátima Sá e Melo, *Formas de mobilização popular no liberalismo, O «Cisma dos mónacos» e a questão dos enterros nas igrejas*, en *O Liberalismo...*, Sá da Costa, Lisboa 1982, vol. 2, pp. 161-168.

32 CRAVIDÃO F. Delgado, *Breve nota sobre a estrutura social da população nos finais do século XIX nas freguesias de Febre, Mira, e Quialos*, en "Biblos", 61 (1985) 97-114.

Tanto la fragmentación social como la desintegración de las costumbres y valores tradicioanales exigieron que, en Portugal, algún grupo marcase bien las líneas de una posible actitud católica fundada en la doctrina y la orientación de la Iglesia. El grupo que impulsó el diario *A Palavra*, fundado en Oporto en 1872, manejó la "batuta" católica en éste sentido. El grupo fue la personificación de una conciencia católica que reflexiona no solo sobre las cuestiones sociales, sino también sobre los asuntos políticos[33]. No pocas veces cuestiones que parecen menores se revelan como importantes a la hora de analizar el pensamiento social de cariz católico y expresan la postura de un grupo social que lo ha hecho suyo. Es el caso de la lucha librada por el grupo de *A Palavra* sobre el descanso dominical[34].

El tema de la génesis del movimiento socialista analizado a partir de la presencia de difusos sentimientos de fraternidad, igualdad y cooperación social, la fase de desintegración de la Internacional, la fusión de Fraternidade Operária con la Associação Protetora do Trabalho y, como resultante, la Associação dos trabalhadores da Região Portuguesa, de donde saldría el núcleo que daría lugar al partido socialista, han suscitado el interés de algunos investigadores. Interés que constituye la primera parte de un análisis más global, complementado por un nuevo interés en los movimientos surgidos en el medio católico, que buscaba formas de adaptación a las nuevas condiciones sociales, ideas políticas y económicas y sistemas ideológicos y étnicos. La confluencia de ambas corrientes desemboca en el estudio del binomio católicos-socialistas o trabajadores-socialistas[35].

Queremos mencionar también, con gusto, un estudio sobre hechos recientes que permite evidenciar la incidencia actual de la doctrina social de la Iglesia como referencia para el ámbito jurídico, manifesta-

---

33 POLICARPO, J. F. de Almeida, *Deveres do Estado e pensamento social n' "A Palavra": Uma interpretação*, en "Cultura História e Filosofia", 1 (1982) 115-173.

34 POLICARPO, J. F. de Almeida, *Para a história de um pequeno grande problema: o descanso dominical no pensamento social do grupo católico d' "A Palavra"*, en "Biblos", 62 (1986) 487-496.

35 FONSECA, Carlos da, *História do movimento operário e das ideias socialistas em Portugal*, vol. 3, *O operariado e a Igreja militante (da "Rerum Novarum" à implantação da República")*, Europa América, Mem Martins 1981, 240 pp.
MATIAS, A. J., *Católicos e socialistas em Portugal (1875-1975)*, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, Lisboa 1989.

da en su influencia en la Constitución portuguesa de 1976[36].

6.2. Historia religiosa e historia económica

En Portugal, los estudios que pretenden conectar religión y economía está lanzándose a sus primeras aventuras. La gran cantidad de documentación existente exige unos criterios de lectura precisos, que ya han sido encontrados para algunas instituciones, como las "misericordias"[37], aunque faltan estudios generales sobre la economía de grupos tan significativos como los párrocos[38].

6.3. Historia religiosa e historia de las mentalidades

Algunos temas de historia de las mentalidades han ocupado con preferencia a los estudiosos recientes, que se han polarizado en torno a la sensibilidad ante la muerte. De su estudio[39] parece deducirse una descristianización progresiva en la actitud vivencial de este momento.

6.4. Literatura y religión

Desde un ángulo cronológico habría que comenzar señalando el trabajo de Richard Goertz, un autor inglés, sobre *Eurico Presbítero*, novela historica de Alexandre Herculano, en la que subyace un rechazo del celibato[40].

Los vientos de la Ilustración provocaron en nosotros una aproximación estrecha entre literatura y religión. En Portugal y como movimiento corifeo de profundas influencias literarias con implicaciones religiosas, destaca el grupo "Os vencidos da vida". Obra suya y marco principal de referencia son las Conferências do Casino, estudiado por

---

[36] MOREIRA, Adriano, *A Constituição de 1976 e a doutrina social da Igreja*, en "Revista Portuguesa de Filosofia", 38/1 (1982) 325-337.

[37] CASTRO, F. Cyrne de, *Misericórdias do Alto Minho: a sua administração na primeira metade do século XIX*, en "Arquivo do Alto Minho", 25 (1980) 6-23.

[38] Hay, en cambio, estudios parciales como el de CAPELA, José V., *Os rendimentos dos párocos do Concelho e Arciprestado de Barcelos nos fins do Antigo Regime e durante o século XIX*, en "Barcellos-Revista", 2/1 (1984) 59-97.

[39] CATROGA, F. J. de Almeida, *A militância laica e a descristianização da morte em Portugal 1865-1911*, Fac. de Letras, Universidad de Coimbra 1988, Tesis doctoral.
ROCHA, João M. G., *Atitudes perante a morte e níveis de religiosidade em Abrantes no século XIX*, Câm. Mun., Abrantes 1988, 56p.

[40] GOERTZ, Richard, *Romantic Vision. Eurico o presbitero by Alexandre Herculano*, en "Arquivos do Centro Cultural Português", 28 (1990) 313-320.

Ana M. Jorge que analiza autores de la talla de Soromenho, Eça de Queirós, Alberto Queirós, Adolfo Coelho y Pinheiro Chagas[41]. Otro poeta, inicialmente anticlerical, es Junqueiro quien parece sugerir en sus últimas obras no sólo una aproximación a la Iglesia sino, según algunos, la retractación de sus antiguas posiciones y la conversión. Ha sido tema fecundo de estudio sin que se haya llegado, hoy dia, a conclusiones ciertas[42]. Camilo Castelo Branco, en cuanto autor de ficción de grandes recursos, dejó las huellas de su sentido metafísico de raíz cristiana, de su anticlericalismo e incluso de su postura sobre la relación entre religión y poder político[43].

En Eça de Queirós, principal cultivador de nuestra novela en el siglo pasado, que caldeó con equilibrio las innovaciones técnicas y temáticas bebidas en los románticos franceses, se detectan relaciones con la religión, sobre todo en su vertiente moral[44].

Teixeira de Pascoaes dejó un panteísmo *sui generis* en el que paganismo y cristianismo se disuelven en una concepción simultaneamente unitaria y animista. Apreció mucho la figura de San Pablo y se ha podido analizar su obra *S. Paulo* desde un punto de vista teológico[45].

---

41 JORGE, Ana M. C. Martins, *Literatura e religião nas Conferências do Casino*, en "Lusitania Sacra", 1 (1989) 119-148. [Romanticismo, realismo y regeneración nacional. Analiza personajes como Soromenho, Eça de Queirós, Alberto Queirós, Adolfo Coelho e Pinheiro Chagas].

42 LOPES, Norberto, *A posição espiritual de Guerra Junqueiro*, en "Memórias Acad. Ciências de Lisboa: C. Letras", 21 (1980) 235-267.

43 SIMÕES, Manuel, *Camilo, Pombal e os jesuítas*, en "Brotéria", 116 (1983) 130-144.
ID., *Camilo Jornalista católico*, en "Brotéria", 127 (1988) 495-510.
ID., *Camilo, apologista dos jesuítas*, en "Lusitania Sacra", 5 (1993) 299-317.
CRUZ, Robson, *Camilo Castelo Branco e o livro Divindade de Jesus (1865)*, en "Lusitania Sacra", 1 (1989) 41-80.
VAZ, Carlos Nuno, *O pensamento religioso de Camilo*, en "Cenáculo", 30/2 (1990-1991) 47-59; 30/3 (1990-1991) 27-60.

44 REIS, Carlos, *A temática do adultério n' «O Primo Basílio»*, en "Nova Renascença", 1/3 (1981) 311-321.
SILVEIRA, A., *Relíquia: uma reflexão heterodoxa a Fradique Mendes*, en "Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa", 88/1 (1982) 23-32.
PACKER, Jaime, *L' influence de la France dans «O crime do Padre Amaro» d'Eça de Queirós*, en "Arquivos do Centro Cultural Português", 28 (1990) 605-680.
Religião, cristianismo, Jesus, en *Dicionário de Eça de Queirós*, organización y coordinación de A. Campos Matos, 2ª ed. revisada y aumentada, Caminho, Lisboa 1993, pp. 915-829.

45 GARCIA, Mário, SI, *Crime, remorso, paixão: uma leitura Teológica de «S. Paulo»*

Más recientemente, la obra del filósofo Leonardo Coimbra ha atraído un gran interés[46] que se ha reflejado en el análisis de su pensamiento, su conversión o su vida religiosa. También a Correia de Oliveira se le ha estudiado como poeta de lo religioso[47]. Las figuras de algunos eclesiásticos portugueses que dejaron obra literaria las estudiaremos cuando hablemos del clero.

6.5. Historia religiosa y derecho canónico

Un estudio riguroso en el campo de la relación del derecho canónico con el civil en un momento histórico en el que ambos medían sus fuerzas, es el realizado por Samuel Rodrigues sobre el matrimonio civil en el siglo pasado[48]. Se publicó en 1987 aunque ya había abordado el tema en otras ocasiones[49].

El autor sigue los trabajos de preparación del código civil en lo referente al matrimonio y analiza la polémica dividiéndola en cuatro etapas: en las Cortes, en los periódicos, en los folletos y en la intervención eclesiástica.

7. Grandes líneas de investigación

Antes de tratar de las grandes líneas de investigación conviene tener presentes los trabajos de síntesis de los mayores especialistas de

de Teixeira de Pascoaes, en "Didaskalia", 9 (1979) 307-338, (Sep. de 1981).

46 RIVIERA, E., *San Francisco en el pensamiento de Leonardo Coimbra*, en "Naturaleza y Gracia", 27 (1980) 61-86.
ALVES, Ângelo, *A conversão de Leonardo Coimbra: História e interpretação*, en "Humanística e Teologia", 5 (1984) 179-217.
ID., *A conversão de Leonardo Coimbra: comentário à tese do Dr. Sant'Anna Dionísio*, en "Humanística e Teologia", 5 (1984) 337-364.
ID., *A hora da reconciliação e da justiça para Leonardo Coimbra*, en "Humanística e Teologia", 10 (1989) 289-314.
Simpósio Filosofia e Ciência na obra de Leonardo Coimbra, Porto, 31 Jan - 2 Fev. 1992, *Actas*, Fundação Engº António de Almeida, Porto 1994.

47 SIMÕES, Manuel, *Corrêa de Oliveira, poeta do religioso*, en "Brotéria", 111 (1980) 505-522.

48 RODRIGUES, Samuel, *A polémica sobre o casamento civil (1865-1967)*, INIC, Lisboa 1987

49 ID., *A intervenção eclesiástica na polémica sobre o casamento civil (1865-1867)*, en "Didaskalia", 11 (1981) 67-111.

nuestro período, como Cruz[50], Miranda[51] y, sobre todo, Ferreira[52].

7.1. Historia política y religión

En la década de lo ochenta se da el retorno de la historia política, libre ahora de su anterior carácter unidimensional de tipo jurídico e institucional, al tiempo que se hace indispensable la contribución de la sociología y la ciencia política para la renovación de los métodos conceptos y problemas. Se ha publicado bastante sobre la época del liberalismo[53] aunque siguen pendientes cuestiones básicas generales, como el grado de influencia ejercida por los gobiernos sobre la Iglesia, que tantas veces se define como "gubernamentalizada". ¿Cómo fue y hasta donde llegó su integración en el sistema político? ¿En qué medida la pérdida de la independencia económica –desamortizaciones de 1830, 1840 y de la década de los sesenta– contribuyó a un aumento de la dependencia política? ¿Cuáles fueron las diferencias regionales de su presencia en la sociedad? ¿Cómo se estableció el enfrentamiento entre regalismo y ultramontanismo y a partir de qué momento? ¿Cómo pudo el episcopado resistir la domesticación de las instituciones religiosas por el poder del Estado? Podrían formularse otras muchas cuestiones que dejan ver que es un terreno que ha de continuar dando frutos para

---

ID., *A polémica sobre o casamento civil: Reflexos nos jornais da época*, en "Cultura, História e Filosofia", 3 (1984) 169-225.

50 CRUZ, Manuel Braga da, *Os católicos e a vida pública portuguesa do liberalismo aos tempos de hoje*, en "Reflexão cristã", 14/68 (1990) 5-20. [Todo el nº 68 trata sobre los católicos en la sociedad portuguesa en los siglos XIX y XX].

51 MIRANDA, J., *Liberdade religiosa, Igrejas e Estado em Portugal*, en "Nação e Defesa", 39 (1986) 117-136.

52 FERREIRA, A. Matos, *A questão religiosa: um aspecto das relações Igreja-Estado em Portugal oitocentista*, en "Studium Generale: Estudos Contemporâneos", 4 (1983) 113-135.

ID., *Portugal. Le Catholicisme aux 19ème et 20ème siècles*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauschesne, Paris 1986, vol 12, pp. 1973-1985.

ID., *La Péninsule ibérique entre 1914 et 1958*, en *Histoire du Christianisme*, vol 12, *Guerres mondiales et totalitarisme (1914-1958)*, coord. de J.-M. Mayeur, Desclée-Fayard, Paris 1990, pp. 402-450.

ID., *A Igreja na monarquia constitucional*, en *História Contemporânea de Portugal*, dir. João Medina, Vol. 1, Multilar, Lisboa 1990, pp. 45-81.

También sirve como una contribución global para el siglo XIX el artículo de BRASSLOFF, Audrey, *Reflections on Catholicism in Contemporany Portugal*, en "Journal of the Association for Contemporary Iberian Studies", 1 (1988) 29-34.

53 SANTOS, E. F. dos, *Opções políticas do clero regular nortenho nas vésperas do*

el período monárquico. Otro tanto podría decirse sobre la República, sin que eso suponga ausencia de estudios destacables[54].

7.2. Sociología religiosa

Los intentos de superar las perspectivas político-eclesiásticas, buscando ampliar el campo de observación hasta llegar al análisis de la vida interna de la Iglesia y sus relaciones con la cultura y la sociedad, han dado como resultado la aparición de estudios de temática claramente influida por sus contactos con la sociología.

Algunos pioneros han dado importants pasos, sobre todo para el siglo XX, en el campo del estudio sociológico del fenómeno religioso. Para la historia de la Iglesia se ha revelado como una fuente de gran fecundidad. Uno de esos pioneros, que vale la pena resaltar, es Marinho

---

triunfo do liberalismo, en "Arquipélago", 3 (1981) 93-113.

CASTRO, Zília Osório de, *O poder político e a Igreja. Pensamento de Borges Carneiro*, en *O Liberalismo...*, vol. 1, pp. 259-264.

CRUZ, Manuel Braga da Cruz, *As relações entre a Igreja e o Estado liberal, do cisma à Concordata (1832-1848)*, en *O Liberalismo...*, vol. 1, pp. 223-235.

RODRIGUES, M. A., *A hierarquia da Igreja e o Liberalismo: o Bispo de Coimbra D. Fr. Francisco de N. S. de Nazaré (1776-1851) no contexto cultural e religioso de uma época*, en *O Liberalismo...*, vol. 1, pp. 237-257.

VARGUES, I. Nobre, *Vintismo e radicalismo liberal: João Moura Soares de Castelo Branco*, en "Revista de História de Ideias", 3 (1981) 177-215. [Es una figura de clérigo que fue diputado en las Cortes de 1820].

PIMENTA, Carlos Faria, *Religião e revolução: os liberais católicos no vintismo (1820-1823)*, en "Lusíada", número especial 2 (1992) 179-191. [Trata de José Morato, António Pereira de Figueiredo, Inocêncio António de Miranda, Joaquim Plácido, Galvão Palma].

FARIA, Ana Mouta, *A hierarquia episcopal e o vintismo*, en "Análise social", 27 (1992) 285-328. [Habla de Francisco de Lemos (Coimbra); Joaquim de Sant'Ana Carvalho (Algarve); Luís da Cunha (Beja); Francisco Alexandre Lobo (Viseu)].

NETO, Vitor, *A emergência do Estado Liberal e as constituições político-eclesiásticas*, en "Revista de História", 8 (1988) 281-299.

CLEMENTE, Manuel, *Católicos, estado e sociedade no Portugal oitocentista (Congressos Católicos de 1891 a 1895)*, en "Communio", 1/3 (1984) 245-255.

[54] ROSÁRIO, António, *De Braga e Norte em 1910 através das cartas de Fr. Domingos Maria Frutuoso*, en "Bracara Augusta", 35 (1981) 475-487.

RAMOS, A. de Jesus, *A Igreja e a República: A reacção católica em Portugal às leis persecutórias de 1910-1911*, en "Didaskalia", 13 (1983) 251-298.

BRANCO, Maria Ângela, *Os primeiros anos da República e as suas relações com a Igreja Católica*, en "Communio", 1/3 (1984) 256-262.

FERREIRA, A. Matos, *Aspectos da acção da Igreja no contexto da I República*, en *História Contemporânea de Portugal*, vol. I, *República*, Coord. de João Medina, Lisboa 1985, pp. 207-218.

Antunes[55], aunque sin descuidar otras aportaciones tanto de tipo nacional como regional[56].

En un país como el nuestro, hasta hace poco rural, los modos de vida cristiana se solapan con la religiosidad popular. El cristianismo es el protagonista único de las necesidades religiosas de la población con todo lo que eso supone de riesgos de confusión, desviaciones o sincretismo. Una fuente documental de interés en este terreno son las cartas pastorales, que ponen sobre aviso acerca de algunas prácticas supersticiosas o del exceso de fiestas.

7.3. Religiosidad popular

Es muy amplia la bibliografía sobre la religiosidad popular en Portugal, con una buena guía sobre lo publicado entre 1961 y 1985[57]. De todos modos, la abundancia de títulos no siempre se corresponde con el análisis exigente de un trabajo que debería ser siempre interdisciplinar. La mayor parte son simples descripciones de hechos o ensayos rudimentarios de interpretación, aunque pueden servir como punto de

---

55 ANTUNES, Manuel Luís Marinho, *Notas sobre a organização e os meios de intervenção da Igreja Católica em Portugal 1950-1980*, en "Análise Social", 18/72-74 (1982) 1141-1154.
ID., *Algumas notas sobre a situação actual dos movimentos e obras do Apostolado dos Leigos em Portugal*, en "Laikós", 8-9 (1980) 21-73.
ID., *Um relance sobre a situação actual da Igreja Católica em Portugal*, en "Povos e Culturas", 1 (1986) 259-270.

56 FRANÇA, Luís de, *Comportamento religioso da população portuguesa*, Moraes, Lisboa 1981. [Comenta la encuesta sobre la práctica dominical elaborado en 1980].
ANDRÉ, Isabel Margarida; PATRÍCIO, Carlos, *O Catolicismo em Portugal: organização eclesiástica e práticas religiosas: Análise regional*, en "Finisterra", 23/46 (1988) 225-249.
CASCÃO, Rui, *A evolução da prática religiosa na freguesia de Santa Cruz (Coimbra) 1851-1913*, en "Revista Portuguesa de História", 26 (1991) 81-110.
LIMA, João da Silva, *Actualidade da questão missionária. O exemplo da emigração europeia*, en *Congresso Internacional de História. Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Lisboa, 30 de Abril - 3 de Maio de 1992, *Actas*, Universidade Católica Portuguesa, Braga 1993, vol. 4, pp. 253-267.
RODRIGUES, Henrique, *A emigração para o Brasil. Contributo sócio-cultural e profissional do Alto-Minho*, en *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas...*, pp. 239-251.

57 *Bibliografia sobre Religiosidade popular publicada em Portugal entre 1961 e 1979*, en *Religiosidade Popular e Educação da fé*, Secretariado Geral do Episcopado, Lisboa 1987, pp. 139-170, Cadernos de Pastoral 2.

partida[58]. Tampoco faltan algunos trabajos con una perspectiva psicologista y una orientación política en el análisis de las relaciones institucionales[59].

Quizá la obra de conjunto que supone una mayor contribución para la sociología del cristianismo en Portugal sea la de Espírito Santo[60], aunque no tiene en cuenta que la multidimensionalidad de los fenómenos religiosos exigen una aproximación interdisciplinar.

7.4. Recepción del Magisterio de la Iglesia

Una estimulante perspectiva de estudio es la del eco de los documentos del magisterio pontificio en las iglesias locales. La recepción de determinados documentos[61] o concilios[62] han suscitado oportunos análisis, incluida la recepción del Concilio Vaticano II en Portugal[63].

---

58 SANCHIS, P., *Arraial: festa de um povo: as romarias portuguesas*, Dom Quixote, Lisboa 1983.
BRETTELL, Caroline B., *Emigração, a Igreja e a festa religiosa do norte de Portugal: estudo de um caso*, en "Studium Generale. Estudos Contemporâneos", 5 (1983) 175-204.
OLIVEIRA, Ernesto Veiga de, *Festividades cíclicas em Portugal*, Dom Quixote, Lisboa 1984, 360 pp.
ESTEVES, A. J., *A religião popular em Portugal*, en "Cadernos de Ciências Sociais", 4 (1986) 63-76.
COSTA, Joaquim Carneiro da, *Festas Religiosas. Estudo na "Acção Católica" (1916-1988)*, en "Cenáculo", 31/2 (1991-1992) 11-57; 31/3 (1991-1992) 9-45.

59 TEIXEIRA, E.; FEIO, Mariano, *Um possesso numa aldeia do Alentejo nos anos 80*, en "Revista Lusitana", 6 (1985) 125-171.

60 ESPÍRITO SANTO, Moisés, *A religião popular portuguesa*, A Regra do Jogo, Lisboa [1980].

61 VOLOVITCH, Marie-Christine, *Le Catholicisme social au Portugal. De l'encyclique Rerum Novarum aux débuts de la République (1891-1913)*. Paris 1981-1982, pp. 153-252.
ID., *Quelques aspects importants du catholicisme social au Portugal entre 1890 et 1910*, en *Utopie et socialisme au Portugal au XIXe siècle*, Paris 1982, pp. 207-257.
MARTINS, António Manuel, *Recepção em Portugal das encíclicas sobre o Liberalismo: "Mirari vos", "Quanta cura" e "Immortale Dei"*, en "Lusitania Sacra", 1 (1989) 41-80.
GOMES, J. Pinharanda, *A recepção da encíclica "Rerum Novarum" em Portugal (1891-1900)*, en "Humanística e Teologia", 12/2 (1991) 203-261.
SILVA, Júlio Joaquim da Costa Rodrigues da, *A encíclica "Mit Brennender Sorge" e a imprensa católica*, en "Reflexão cristã", 14/68 (1990) 46-57.

62 BARBOSA, Daniel Sampaio, *O Concílio Vaticano I e o Governo português (1866-1870)*, en "Lusitania Sacra", 1 (1989) 11-40.

63 LOPES, M. A. Quinteiro, *Vaticano II e renovação da vida religiosa*, en "Lumen", 46 (1985) 342-350.
RAMOS, Anibal, *Reflexão pastoral sobre os 20 anos da Reforma Litúrgica do Vaticano II em Portugal*, en "Lumen", 46 (1985) 329-336.

7.5. Clero

En la historiografía contemporánea hay una cierta propensión a investigar aspectos de la vida del clero que van desde biografiar las figuras de mayor relieve al análisis de su pensamiento y espiritualidad. Al mismo tiempo, la historia social y económica plantean interrogantes a los que no responde la anterior historiografía. La ideología que profesaban, el comportamiento político y religioso que asumían o su extracción social son preguntas nuevas que hay que investigar. Articularemos este sector en varios apartados.

7.5.1. Formación del clero

Será muy interesante conocer mejor la historia de los seminarios, el contenido de las enseñanzas que en ellos se impartían, las relaciones con el poder politico y el origen social de quienes los frecuentaban, aunque se han dado ya algunas aproximaciones interesantes[64].

Tuvo un papel destacado en la formación del clero portugués el Colégio Português de Roma creado a fines del siglo XIX, al que se han dedicado algunos estudios recientemente[65].

7.5.2. Episcopado

El episcopado portugués del siglo XIX fue agitado por sucesivas

---

TRINDADE, Manuel de Almeida, *A participação da Igreja portuguesa no Concílio Vaticano II*, en "Lumen", 46 (1985) 467-474.

VARANDA, José, *As missões e a Igreja em Portugal 20 anos depois do Concílio*, en "Lumen", 46 (1985) 337-341.

ROCHA, P. R., *Liturgia em Portugal: 25 anos depois da Constituição Conciliar*, en "Brotéria", 127 (1988) 575-580.

64 OLIVEIRA, António Barroso de, *Os 50 anos do Seminário de Vila Real 1930-1980*, Ed. do Autor, Vila Real 1983.

ARIEIRO, José, *Pequena história do Seminário Conciliar de Braga depois da proclamação da República*, en "Lumen", 48 (1987) 80-87; 112-124; 169-178.

DOMINGUES, Ivo y GONÇALO, Filomena, *O Seminário de Cristo Rei em Gouveia*, en "Beira Alta", 46 (1987) 329-344.

ALVES, Alexandre, *O Seminário Conciliar de Viseu*, en "Beira Alta", 48 (1989) 175-208.

COSTA, M. Gonçalves da, *Seminário e Seminaristas de Lamego: monografia histórica*, Seminário, Lamego 1990, 536 pp.

Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora, Évora, 25-27 Março 1993, *Actas*, Instituto Superior de Teologia; Seminário Maior de Évora, Évora 1994, 2 vols.

65 CARDOSO, A. Pinto, *A fundação do Colégio Português em Roma e a formação do clero em Portugal no final do séc. XIX*, en "Lusitania Sacra", 3 (1991) 291-348.

ID., *O Colégio Português em Roma e a formação do Clero*, en "Lumen", 52/1 (1991) 45-48.

alteraciones políticas, rupturas diplomáticas con la Santa Sede, interferencias del Estado en el nombramiento de obispos e incluso cismas. Algunas diócesis estuvieron sin obispo más de cincuenta años. Durante todo el siglo pasado la diócesis de Portalegre sólo estuvo veinte con la sede cubierta. Falta aún un estudio completo de estas situaciones, aunque suponen una contribución importane varias biografías recientes de figuras destacadas, biografías que han incorporado las nuevas preocupaciones a este género literario tan antiguo[66].

En 1992 Braga fue sede de un ciclo de conferencias sobre D. Fr. Caetano Brandão[67] y, más próximos en el tiempo, dos figuras emblemáticas del siglo XX han merecido varios estudios. Una, el cardenal Cerejeira, ligada por amistad a Oliveira Salazar. La otra, A. Ferreira Gomes (1988), enfrentada al Régimen, por lo que se vió condenado a diez años de exilio (1959-1969)[68].

---

[66] *D. José da Costa Nunes*, Ed. A.O., Braga 1980, 256 pp. , Col. Biografias.
ALVES, Alexandre, *D. António Alves Martins. O cidadão. O estadista. O Padre*, en "Beira Alta", 41 (1982) 751-780.
BARREIROS, Luiz de Gonzaga Leite, *D. António Alves Martins*, en "Beira Alta", 41 (1982) 729-744.
SOARES, F. Neiva, *D. João Crisóstomo de Amorim Pessoa. Arcebispo de Braga: Documentos para a sua biografia no I Centenário da sua morte*, Santa Casa da Misericórdia, Cantanhede 1990, 304 pp. [Destacada figura de liberal reformador del siglo XIX].
RAMOS, A. de Jesus, *D. Manuel Correia Bastos Lima*, Tesis doctoral defendida en 1993 en la Pontifica Universidad Gregoriana (Roma).

[67] *II Centenário da Fundação do Colégio dos Órfãos de S. Caetano*, en "Itinerarium", 38/143-144 (1992). [Contiene varias conferencias sobre el tema de D. Frei Caetano Brandão. Ver crónica en "Lusitania Sacra", 4 (1992) 475-481].

[68] FARIA, J. de Oliveira, OP, *A Carta de Dom António Ferreira Gomes a Salazar e o meu apoio*, en "Humanística e Teologia", 7 (1986) 199-212.
FERREIRA, M. de Pinho, *Dom António Ferreira Gomes e a sociedade portuguesa pós 25-de-Abril*, en "Humanística e Teologia", 7 (1986) 175-197.
ID., *A Igreja e a comunidade política na obra de D.António Ferreira Gomes*, en "Humanística e Teologia", 12 (1991) 263-281.
LIMA, J. A. Godinho de, *No octogésimo aniversário de Dom António Ferreira Gomes*, en "Humanística e Teologia", 7 (1986) 121-126.
MACHADO, J. Pinto, *O bispo do Porto ao serviço da fé e da cultura: ao serviço do Homem*, en "Humanística e Teologia", 7 (1986) 149-157.
PINHO, A. Cardoso de, *Dom António Ferreira Gomes, uma atitude ética perante a sociedade e a Igreja*, en "Humanística e Teologia", 7 (1986) 159-174.
D. António Ferreira Gomes: Antologia do seu pensamento, Selección de textos y notas de Arnaldo Pinho, Fund. Eng. António de Almeida, Porto 1990, 3 vols.

Sobre Cerejeira la ocasión del centenario propició abundantes publicaciones[69], y la revista *Lusitania Sacra*, en su volumen 2 (1990) recogió un amplio conjunto de estudios y documentación relativos a esas conmemoraciones centenarias, que tuvieron lugar en la Universidad Católica en su sede de Lisboa[70].

A pesar de ser significativos, no han sido los anteriores los únicos obispos sobre los que hay aportacioens recientes[71].

7.5.3. Clero-presbíteros

Un primer grupo de información lo ofrecen datos biográficos breves de figuras sobresalientes del clero, motivados por su vida ejemplar de santidad[72], aunque estos trabajos muchas veces revelan más sobre la mentalidad del biógrafo y de los destinatarios que del biografiado.

---

69 RODRIGUES, Manuel Augusto, *No centenário do nascimento de D. Manuel Gonçalves Cerejeira. A sua passagem pela Universidade de Coimbra*, en "Lumen", 50/6 (1989) 12-27.

70 MACEDO, Jorge Borges de, *O tempo do Cardeal Cerejeira. Quadro de uma acção apostólica e cultural*, en "Lusitania Sacra", 2 (1990) 9-20.
CASTRO, Aníbal Pinto de, *O Cardeal Cerejeira universitário e homem de letras*, en "Lusitania Sacra", 2 (1990) 21-45.
MARTINS, José Vitorino de Pina, *Manuel Gonçalves Cerejeira e os estudos humanísticos em Portugal*, en "Lusitania Sacra", 2 (1990) 47-68.
FERREIRA, Manuel Cavaleiro, *O pensamento político-social do Cardeal Cerejeira*, en "Lusitania Sacra", 2 (1990) 69-87.
FALCÃO, Manuel Franco, bispo, *O Cardeal Cerejeira, pastor da Igreja Lisbonense*, en "Lusitania Sacra", 2 (1990) 89-121.
SOUSA, João António de, *O Cardeal Cerejeira, pai e amigo do seu clero*, en "Lusitania Sacra", 2 (1990) 123-145.
FRANCO, António de Sousa, *O Cardeal Cerejeira e os leigos*, en "Lusitania Sacra", 2 (1990) 147-168.
MOREIRA, António Montes, *O Cardeal Cerejeira, fundador da Universidade Católica Portuguesa*, en "Lusitania Sacra", 2 (1990) 169-221.

71 *Dom José Vieira Alvernaz. Homenagem...*, Com. Hom., Angra do Heroísmo 1980, 18 [1] pp.
VAZ, A. Luís, *Alfredo Pimenta e o Centenário do nascimento de D. António Bento Martins Júnior*, en "Boletim de Trabalhos Históricos", 33 (1982) 40-45.
D. João de Oliveira Matos, bispo auxiliar da Guarda (1879-1862), en "Lumen", 50/2 (1989) 43-45.
CARDOSO, A. Brito, *Recordando o cardeal Teodósio de Gouveia*, en "Lumen", 50/6 (1989) 35.

72 SOUSA, Gabriel de, *Em memória de Frei Bernardo de Vasconcelos*, Lisboa 1982, 87 pp.
ID., *Padre Américo. O homem e o padre. O Santo e a obra*, en "Penafiel", 3 (1982) 35-42.
ID., *Padre José Monteiro de Aguiar. Um homem de Penafiel*, en "Confluência", 1 (1984).

Otras informaciones están motivadas por la competencia del clero en algun área del saber: teología, filosofía, etnografía o arqueología, historia, lingüística, etc[73], que en ocasiones ofrecen estudios concretos de interés biográfico[74]. También han sido objeto de estudio clérigos destacados por su lucha a favor de la libertad frente al régimen totalita-

---

[73] LOPES, F. F., *Elogio histórico do P. António Joaquim Dias Dinis*, en "Itinerarium", 26 (1980) 233-237.

ARAÚJO, António de Sousa, *Dias Palmeira, franciscano e humanista: Ensaio biobibliográfico*, en "Itinerarium", 25 (1983) 439-474. [Franciscano 1889-1983].

ID., *Fernando Félix Lopes, investigador e escritor (1902-1990)*, en "Itinerarium", 36 (1990) 101-159.

ARRUDA, Virgílio, *Comemoração do Centenário do Cónego Manuel Nunes Formigão*, en "BCCM de Tomar", 6 (1983) 13-24.

SILVA JUNIOR, J., *No Centenário do nascimento do Padre João Xavier Mendonça*, en "Insulana", 39 (1983) 53-72.

Padre Moreira das Neves. Cinquenta anos de Jornalismo. 1934-1984, Rádio Renascença, Lisboa 1984, 117 pp.

DIAS, Jorge, *O Abade de Baçal como etnógrafo*, en "Brigantia", 5 (1985) 341-344.

FIGUEIREDO, Filipe de, *A obra literária do P. Donaciano de Abreu Freire*, Casa Mun. de Cultura, Estarreja 1985-1988, 2 vols.

MARQUES, José Joaquim Dias, *O Abade de Baçal e o romanceiro*, en "Brigantia", 5 (1985) 637-657.

MOURINHO, António Maria, *O Abade de Baçal: o arqueólogo*, en "Brigantia", 5 (1985) 703-706.

VERDELHO, Telmo, *Para uma releitura da obra do Abade de Baçal*, en "Brigantia", 5 (1985) 579-588.

FRAGATA, Júlio, *Mais forte que a morte: reflexões cristãs*, Ed. A.O., Braga 1986, 204 [3] pp. [Con una semblanza de su vida (pp. 7-19) trazada por Fernado Leite, SI. Es un libro póstumo].

COSTA, Avelino de Jesus da, *O inventor Pe. Manuel António G. Himalaia. O Cientista. O Economista. O Sacerdote*, Arcos de Valdevez 1987, 57 pp.

ÁVILA, Ermelinda, *O Pe. Nunes da Rosa, homem do seu tempo*, en "Insulana", 45 (1989) 69-94.

GUERREIRO, Manuel Viegas, *Elogio histórico do Rev. Padre e Prof. António da Silva Rego*, en "Memórias Acad. Ciências de Lisboa: Classe Letras", 28 (1989) 119-138.

PINHO, Inocêncio, *O historiador da missionação jesuítica no Brasil (Centenário de Serafim Leite, SJ. (1890-1990)*, en "Brotéria", 131 (1990) 191-205.

PONTES, J. M. da Cruz, *Martins Capela. O Escritor, Arqueólogo e Professor de Filosofia*, Câmara Municipal, Terras de Bouro 1992, XXIX—LXX [2] pp.

ESTEVES, Maria da F. Reis, *Apóstolo de Fátima: Cón. Manuel Nunes Formigão*, Ed. A.O., Braga 1993, 182 pp., ilus.

[74] *Homenagem à memória do P. Luís Rodrigues*, Porto 1980, 12 pp.

Mons Pereira dos Reis: perfil biográfico, antologia de cartas e outros escritos, testemunhos, Coord. F. Cristóvão Lisboa, Com. Dioc. Com. Cent, 1980, 296, 11pp., ilus.

rio o por su su apertura teológica[75].

7.6. Laicado

Además de lo que ya indicamos en el apartado sobre organizaciones y movimientos, hay que tener en cuenta otros aspectos. A medida que la sociedad se secularizó fue surgiendo una renovación interior del laicado en Portugal, destacando su actividad especialmente en el terreno social. El primer estudio sobre el tema data de 1980[76], ya que hasta entonces sólo había aparecido la obra de Policarpo sobre el grupo de *A*

GOMES, J. Pinharanda, *Joaquim Alves da Hora ou a crítica teológica do positivismo (1853-1917)*, en "Boletim da Biblioteca Pública de Matosinhos", 24 (1980) 85-63.
ID., *A tensão positivismo-tomismo em Alfredo Pimenta*, en "Boletim de Trabalhos Históricos", 33 (1982) 356-365.
ID., *João Lourenço Insuelas (1884-1950). Patrologista bracarense*, en "Caminiana", 9 (1984) 36-63.
CAEIRO, F. J. da Gama, *Elogio do Doutor Manuel Antunes*, Lisboa 1981. [Pronunciado con ocasión de la investidura como Doctor *honoris causa* por la Universidad Lisboa].
In Memoriam do P. Luís Rodrigues..., Porto 1981, 47 pp.
LOPES, F. F., *No centenário do nascimento do P. Manuel Alves Correia (1881-1981)*, en "Itinerarium", 27 (1981) 352-379.
LEITE, Fernando, *O cura d'Ars português: P. Abílio Gomes Ferreira*, Ed. A.O., Braga 1982, 51 [1] pp.
Doutoramento Honoris Causa do rev. A. Nogueira Gonçalves, en "Biblos", 58 (1982) 508-511.
PIRES, F. Videira, *Alfredo Pimenta e a Igreja*, en "Boletim de Trabalhos Históricos", 33 (1982) 211-213.
TRINDADE, Manuel de Almeida; SOUSA, Gabriel de, *Figuras notáveis da Igreja de Coimbra*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 1991, 234 pp. [Trata de las siguientes personalidades: Dr. Francisco José de Sousa Gomes, Padre Luís Lopes de Melo, Bernardo de Vasconcelos, Maria Carolina de Sousa Gomes, Padre Américo].

75 BORGES, A., *O pensamento do Padre Joaquim Alves Correia*, en "Humanística e Teologia", 7 (1986) 35-57.
SOBRINHO, [A. J.] A. Mota, *Agostinho Mota (1875-1938): A difícil arte de ser franciscano*, Ed. Franciscana, Braga 1988, 208 pp. [Gran polemista, director de *Voz de Santo António*].
ID., *A posição polémica do P.Agostinho Mota. Apontamento breve*, en "Itinerarium", 36 (1990) 3-6.
ID., *Agostinho Mota, um evangelizador português dos séculos XIX e XX*, en *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas...*, vol. 4, pp. 229-237.
MARQUES, João Francisco, *O clero nortenho e as invasões francesas: patriotismo e resistência regional*, en "Revista de História", 9 (1989) 165-246.

76 CRUZ, Manuel Braga da, *As origens da democracia cristã e o salazarismo*, Presença, Lisboa 1980.

Palavra[77], ya mencionado.

En el ámbito general, el panorama bibliográfico se enriqueció con varios trabajos referidos a la toma de conciencia católica o a los intentos de promover un cristianismo laico en una sociedad que lo era cada vez más[78].

Una de las características originales del laicado es la intervención en el mundo del pensamiento. Sin instituciones de estudios eclesiásticos, influenciados por lecturas de la apologética francesa, algunos laicos de gran valía, aislados en la defensa del cristianismo, en el contexto de una Iglesia sin libertad y muchas veces sin obispos, intentaron lanzar nuevas ideas. Los Congresos Católicos fueron un medio prodigioso en esa empresa[79].

7.7. Misiones

El resurgir católico del siglo XIX tuvo como fruto sabroso la dimensión misionera. Los estudios sobre las misiones en los siglos XIX y XX aún son poquísimos, aunque empiezan a aparecer trabajos monográficos[80].

---

77 POLICARPO, João F. A., *O pensamento social do grupo católico de "A Palavra" (1872-1913)*, Coimbra 1978, (2ª ed. INIC, Lisboa 1992), 499 pp.

78 CLEMENTE, Manuel, *Os católicos portugueses e os princípios de 89*, en "Communio", 6/3 (1989) 250-264.
ID., *O Congresso Católico do Porto (1871-1872) e a emergência do laicado em Portugal*, en "Lusitania Sacra", 1 (1989) 179-195.
ID., *Consciência laical no primeiro Congresso Católico português*, en "Reflexão Cristã", 14/68 (1990) 21-26.
ID., *Laicização da sociedade e afirmação do laicado em Portugal 1820-1840)*, en "Lusitania Sacra", 3 (1991) 111-154.
POLICARPO, João F. A., *Anteprojecto de um laicismo cristão*, en "Revista Cultura História e Filosofia", 4 (1985) 143-218.

79 FERREIRA, Augusto, *A Associação Católica do Porto inaugurou a sua sede há um século*, en "O Tripeiro", 3 (1984) 290-293.
GOMES, J. Pinharanda, *Roberto Guilherme Woodhouse (1828-1876)*, en "Lusitania Sacra", 1 (1989) 149-177.
CLEMENTE, Manuel, *D. António de Almeida no Catolicismo português de oitocentos*, en "Boletim de Trabalhos Históricos", 40 (1989) 135-255.
ID., *Francisco de Azevedo Teixeira de Aguillar e o apostolado dos leigos em Portugal*, en "Laikós", 9/4 (1986) 471-496.
ID., *O Congresso Católico do Porto (1871-1872)*, en "Lusitania Sacra", 1 (1989) 179-195.

80 BUTUMBE, N., *La fin du patronat religieux du Portugal en Afrique équatoriale (1885-1886)*, en "Euntes Docete", 35 (1982) 365-376.
GABRIEL, Manuel Nunes, bispo, *D. Moisés Alves de Pinho e os Bispos do Congo e Angola*, Portalegre 1980, 168 pp.

El Congreso internacional de historia *Missionaçao Portuguesa e Encontro de Culturas* aportó algunas importantes contribuciones, que se han publicado recientemente[81].

7.8. Invasiones francesas

Las consecuencias de estos hechos de agitación en la vida eclesial de los primeros decenios del siglo XIX han gozado de notable favor en los estudios recientes[82].

ID., *Diocese de Malange*, Lello e Irmão, Porto 1982.

COSTA, José Pereira da, *Comunicação sobre a Relação da viagem que fizerão de Lisboa para Macao [...] em 1831*, en "Studia", 48 (1989) 369-443.

FREIRE, J. Geraldes, *D. Félix Niza Ribeiro, Bispo missionário*, en "Lumen", 50/2-3 (1989) 58-59.

THOMAZ, Luís Filipe F. R., *A lenda de S.Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa*, en "Lusitania Sacra", 3 (1991) 349-418.

VICENTE, J. D., *Subsídios para a biografia do sacerdote guineense Marcelino Marques de Barros (1844-1929)*, en "Lusitania Sacra", 4 (1992) 395-470.

81 *Congresso Internacional de História. Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Lisboa, 30 de Abril a 3 de Maio de 1992, *Actas*, Universidade Católica Portuguesa, Braga 1993. Contiene: FONTES, Paulo, *A Acção Católica Portuguesa e a problemática missionária*, en *Ibid.*, vol. 1, pp. 411-451; MOREIRA, A. Matos, *Bibliografia dos Franciscanos em Moçambique no século XX*, en *Ibid.*, vol. 3, pp. 29-38; SILVA, Reginaldo da, *Struggle between "Padroado" and "Propaganda Fide" (1886-1928): A Case Study, Bassein*, en *Ibid.*, pp. 699-709; REIS, A. do Carmo, *Liberalismo e missões católicas. Leituras da Imprensa do Porto (1848-1850)*, en *Ibid.*, vol. 4, pp. 9-18; WERNET, Augustin, *O impacto da acção missionária no século XIX sobre o catolicismo luso-brasileiro, en Ibid.*, pp. 19-35; NASCIMENTO, Augusto, *A vivência religiosa em S. Tomé no século XIX*, en *Ibid.*, pp. 37-53; CLEMENTE, Manuel, *Iniciativas missionárias em Portugal depois da extinção das congregações religiosas. A Associação da Propaganda da Fé e a Sociedade Católica*, en *Ibid.*, pp. 55-66; ENES, Fernanda, *As polémicas missões dos anos sessenta de oitocentos em São Miguel*, en *Ibid.*, pp. 67-81; SANTOS, Maria E. M.; TORRÃO, Maria M. F., *Missões religiosas e poder colonial no século XIX*, en *Ibid.*, pp. 83-106; BRASSEUR, Paule, *Les premiers Spiritains de l'Angola au Congo (1866-1886)*, en *Ibid.*, pp. 121-136; TUBI, Barnabé Lelo, *A segunda evangelização do Congo - Angola. 125 anos de cristianismo. 1866-1991*, en *Ibid.*, pp. 137-156; LOPES, Victor, *A retirada dos Padres Brancos de Moçambique em 1971 ou a caução religiosa negada a um Regime totalitário*, en *Ibid.*, pp. 205-226.

82 RODRIGUES, M. A., *As invasões francesas em cartas pastorais dos Bispos portugueses: posições dos prelados de Angra e de Elvas*, en "Revista de História de Ideias", 7 (1985) 91-109.

PEREIRA, I. da Rosa, *Pastorais de alguns bispos portugueses por ocasião das Invasões francesas*, en "Revista de História de Ideias", 10 (1988) 327-346.

CASTELO BRANCO, M. da Silva, *Inventário dos prejuízos causados ao Convento de Cristo, em Tomar, durante a 3ª Invasão francesa*, en "Boletim Cultural Inf. CMTomar", 13 (1989) 31-44.

7.9. Arte

La densa relación entre cristianismo y arte se rarificó por las circunstancias de los últimos siglos. Además, esos pocos nexos apenas han despertado el interés de los investigadores hasta hace poco, y lo publicado resulta aún muy fragmentario[83].

8. Centros de investigación e iniciativas bibliográficas

En la Universidad Católica, en sus distintas sedes de Lisboa, Braga y Porto han sido frecuentes los cursos dictados sobre historia religiosa contemporánea. Lo mismo hay que decir de distintos seminarios mayores, como los de Angra, Coimbra, Évora, Lamego o Viseu.

8.1. Centro de Estudos de História Religiosa

Está especialmente dedicado a este tipo de estudios y es un núcleo de investigación autónomo dentro de la Universidade Católica Portuguesa. Es consecuencia de la integración –en 1984– del Centro de Estudos de História Eclesiástica –nacido en 1956– en la Facultad de Teología de la Universidade Católica Portuguesa. La elección de la nueva junta directiva se hizo el 26 de febrero de 1988. A partir de 1989 asumió la responsabilidad de publicar la segunda serie de la revista *Lusitania Sacra*, de cuya primera serie se habían publicado nueve

---

MARQUES, João Francisco, *O clero nortenho e as invasões francesas: patriotismo e resistência regional*, en "Revista de História", 9 (1989) 165-246.
NOGUEIRA, Carlos A., *A Inquisição de Lisboa e as invasões francesas*, en "Lusíada", número especial 2 (1992) 171-178.

[83] IRIA JUNIOR, J. A., *Ex-votos marítimos inéditos dos séculos XVII ao XIX*, en "Anais da Academia Portuguesa da História", 29 (1984) 311-393.
VASCONCELOS, Flórido, *Intercâmbio artístico entre o Porto e a Itália na Época Neoclássica*, en "Boletim da Associação Cultural dos Amigos do Porto", 6-7 (1988) 81-83.
ROCHA, Ilídio, *Descoberta de uma imagem na Ribeira do Jamor, 1822: o monumento, o prodígio e o seu cronista*, en "História", 11/117 (1989) 25-40.
NETO, M. J. B. Quintas Lopes, *O restauro do mosteiro de Santa Maria da Vitória de 1840 a 1900*, Fac. de Letras, Universidad de Lisboa 1990, Tesis de "Mestrado".
ID., *Elementos para o restauro do Mosteiro de Santa Maria da Vitória no sé. XIX*, en "Lusíada", número especial 2 (1992) 217-232.
ID., *A arquitectura religiosa nas terras de missionação nos séculos XIX e XX*, en *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas...*, vol. 3, pp. 365-379.
OLIVEIRA, Eduardo Pires de, *Arte Religiosa e Artistas em Braga, 1870-1920*, en "Itinerarium", 38 (1992) 125-161.

números (1956-1978).

El cambio de nombre que sufrió el Centro pretende manifestar un objetivo: la promoción de la historia de la Iglesia en Portugal dentro del marco amplio del análisis del fenómeno religioso en la sociedad portuguesa. El reforzamiento de la imbricación entre religión y sociedad, la reflexión sobre las raíces del presente y sobre el papel del catolicismo en la estructuración de la sociedad portuguesa han sido el norte de estos últimos años de trabajo.

El intercambio con otros centros de investigación nacionales y extranjeros ha formado parte de los horizontes y la práctica de la vida del Centro. Se ha estimulado además la presencia de investigadores foráneos así como el intercambio de información y de bibliografía.

El Centro de Estudos lanzó un "Curso de verano sobre historia religiosa" orientado preferentemente a la actualización de profesores de enseñanza secundaria. Con una duración semanal, parte de una temática específica para presentar una visión de conjunto de un determinado período o época histórica. La mañana se dedica a impartir cursos temáticos obligatorio y la tarde a materias opcionales. Hasta la fecha se han desarrollado los siguientes temas:

Curso de septiembre de 1985, en Lisboa: "Cristianismo y modernidad", con 44 inscritos.

Curso de septiembre de 1990, en Lisboa: "Corrientes de religiosidad en la época moderna", con 120 inscritos.

Curso de septiembre de 1991, en Porto: "El cristianismo: desde los orígenes a la cristiandad", con 150 participantes.

Curso de 1993: "Iglesia y sociedad en el siglo XX", con 110 inscripciones.

Además, el CEHR colaboró en la organización científica del congreso *Cinco Séculos de Evangelização e Encontro de Culturas*.

En Lisboa, el CEHR promueve mensualmente la realización de encuentros de trabajo sobre historia religiosa con la participación de jóvenes historiadores. Tienen un carácter informal y es un foro para el debate de ideas y la discusión de temas relacionados con el trabajo de investigación de cada uno de los participantes. Sirven para ampliar las relaciones personales de los investigadores que trabajan en el campo de la historia religiosa y promueven la reflexión sobre el ámbito, objetivos y metodología de la historia religiosa en Portugal. Gran parte de estos encuentros se han centrado en el período contemporáneo.

La revista *Lusitania Sacra*, en su segunda serie, iniciada en 1989, es el órgano del CEHR. Tiene periodicidad anual y procura que cada tomo tenga unidad temática. El primero versó sobre *A Igreja e Sociedade em Portugal no século XIX*. El II, sobre *O pensamento e obra do Cardeal Cerejeira* (1990); el III, sobre *Portugal e a Reforma Católica. O Catolicismo e o Liberalismo* (1991), dos áreas temáticas de historia religiosa nacional; el IV, sobre *Estudos de histórica medieval* (1992), el único que no abordó la temática contemporánea; el V, sobre *Jesuítas na sociedade e na cultura portuguesa* (1993) y el VI sobre *Problemática religiosa no século XX*, para 1994.

8.2. Otras instituciones

Instituto de História e Arte Cristãs.-

Fue creado en febrero de 1989 por el Arzobispo de Braga. Se destina a la "preservación, estudio y promoción de los valores históricos, arqueológicos y artísticos ligados al cristianismo en el ámbito de la archidiócesis de Braga". Integra tres secciones: Archivo Diocesano, museos diocesanos y Gabinete de actividades culturales.

Instituto de Historia de las Ideas.-

Integrado en la Facultad de Letras de la Universidad de Coímbra. Publica la *Revista de História de Ideias*.

8.2. Inciativas colectivas

En este campo nos referiremos sobre todo a los congresos.

Congresso Internacional de Histórica. Missionação portuguesa e encontro de culturas, Lisboa, 30 de abril a 3 de mayo de 1992. *Actas*, Universidade Católica Portuguesa, Braga 1993, 4 vols. Organizado por el CEHR.

Trata los siguientes temas por volumen:

I: Cristiandad portuguesa hasta el siglo XV. Evangelización interna, islas atlánticas y Africa occidental.
II: África occidental, oriental y Brasil.
III: Iglesia, sociedad y obra misionera.
IV: Acción misionera: problemática general y sociedad contemporánea.

Analiza la actividad misionera en su complementariedad y globalidad en el proceso de penetración de una experiencia religiosa con contenidos, formas institucionales y jurídicas en el seno de poblaciones y sociedades con una realidad cultural y una estructura social, econó-

mica y política propias. El congreso promovió un balance historiográfico sobre la actividad misionera portuguesa, interna y externamente, y contribuyó a la comprensión de la problemática misionera en su articulación con el análisis de la sociedad, la cultura y la religión en Portugal. Se recibieron 150 comunicaciones.

Entre sus objetivos estaban: examinar la azaña de la evangelización a la luz del diálogo pluricultural con una perspectiva histórica abierta al debate interreligioso y a los distintos modelos de evangelización; analizar las reacciones de los destinatarios, reconocer ls influencias recíprocas, los roces y enfrentamientos, las tensiones y los conflictos. Todo ello se desarrolló en un entorno de trabajo inerdisciplinar marcado por la historia de la cultura, la antropología, la teología, el derecho y la acción pastoral.

No hay duda que los centenarios resultan una oportunidad para el desarrollo de la investigación histórica. Así ha sucedido también con otros, entre los que señalamos los siguientes.

Congresso Internacional comemorativo do IX Centenário da dedicação da Sé de Braga, Braga, 18-22 de octubre. *Actas*, Universidade Católica, Braga 1990, 3 vols. Reunió 103 comunicaciones y el congreso se estructuró en tres secciones:

I: El Obispo D. Pedro y el ambiente político y religioso del siglo XV.

II: La Catedral de Braga en la historia y en el arte (siglos XII-XIX).

III: Teología del Templo y de la Liturgia bracarense.

La publicación de estas Actas inaguró una colección dedicada a la edición de trabajos de historia, titulada *Memorabilia Christiana*, editada por la facultad de Teología de Braga y que ha crecido a muy buen ritmo.

Congresso de História da Universidade no 7º Centenário da sua fundação, Coimbra, 5-9 de marzo de 1990. *Actas*, Universidade de Coimbra, Coimbra 1991. De las 130 comunicaciones algunas se refieren a personajes o instituciones religiosas[84].

Congresso internacional Bartolomeu Dias e a sua época, Porto. La sección de espiritualidad tuvo varias comunicaciones de interés en el ámbito que nos ocupa.

---

84 Ver la crónica de P. FONTES, en "Lusitania Sacra", 2 (1990) 256-258.

8.3. Repertorios bibliográficos

La historia de la Iglesia en Portugal cuenta con una bibliografía general publicada en la revista *Humanística e Teologia* por Carlos A. Moreira Azevedo[85]. Este autor publicó también otras bibliografías individuales[86]. Sobre el pensamiento social ver la de P. Samuel[87]

Existen también algunas guias bibliográficas sobre la prensa[88], que han servido para promover varios estudios sobre periódicos y revistas de la época[89]. Son también preciosos instrumentos de trabajo los inventarios de librerías y bibliotecas, aunque no son muy numerosas para el período contemporáneo[90].

8.4. Diccionarios

Iniciativa de gran alcance, aunque desgraciadamente interrumpida fue el *Dicionário da História da Igreja en Portugal*, comenzado en buena hora en 1980 y dirigido por A. A. Banha de Andrade[91], que llegó

---

85 AZEVEDO, C. A. Moreira, *Bibliografía para a Historia da Igreja en Portugal 1961-1984*, en "Humanística e Teologia", 1981-1990, siete fascículos.

86 ID., *Bibliografia de D. António Ferreira Gomes*, en "Humanística e Teologia", 7 (1986) 127-148.
PEREIRA, H. M.; AZEVEDO, C. A. Moreira, *Bibliografia do Padre Américo*, en "Humanística e Teologia", 8 (1987) 277-285).

87 SAMUEL, Paulo, *Bibliografia sobre o pensamento social cristão (1870-1930)*, Inst. Democracia e liberdade, Lisboa s.f.

88 VOLOVITCH, M. C., *La presse de la democratie chrétienne au Portugal de 1870 a 1913*, "Clio", 1980, pp. 81-116.
AZEVEDO, J.; RAMOS, J., *Inventário da imprensa Católica entre 1820 e 1910*, en "Lusitania Sacra", 3 (1991) 215-264.

89 OLIVEIRA, E. Pires de, *O «Diário do Minho» e o seu contributo para o estudo do Património Cultural minhoto 1919-1980*, en "Barcellos Revista", 21 (1984) 207-270.
GOMES, J. Pinharanda, *A grande refrega sobre o patriotismo de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, en "Humanística e Teologia", 11 (1990) 325-360.
JORGE, Ana Maria; NUNES, Elisabete, *A questão da "Voz de Santo António". Alguns elementos para o seu estudo (1908-1910)*, en "Reflexão Cristã", 14 (1990) 27-45.
SOUSA, R. F. Nunes de, *Catecismo e liberalismo n'«O Pariota Funchalense» (1821-1823)*, en "Lusitania Sacra", 3 (1991) pp. 155- 214.

90 MARQUES, J. A. de Carvalho, *Subsídios para a história da cultura na cidade de Faro: inventários (em 1836) das livrarias dos extintos conventos*, en "A. M. de Faro", 19 (1989) 233-273.

91 ANDRADE, A. A. Banha de, *Dicionario de História da Igreja em Portugal*, Ed. Resistência, Lisboa 1980.

al tercer volumen, en la voz *Brito, Bernardo de*. El CEHR está analizando la posibilidad de retomar la publicación de la obra.

8.5. Edición de fuentes

La abundante publicación de fuentes que se da en períodos anteriores no se continúa en la época contemporánea, aunque alguna merece especial referencia[92].

CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO
Universidade Católica Portuguesa. Porto

92 VIEIRA, Casimiro José, *Apontamentos para a história da revolução do Minho em 1846 ou de Maria da Fonte escritos pelo Padre Casimiro*, Antígona, Lisboa 1981, 182 pp.

La historia contemporánea religiosa en Italia (1980-1993)*

ALFREDO CANAVERO

1. El ámbito de la historia religiosa

La complejidad del tema que debo desarrollar se manifiesta ya desde el comienzo en la misma determinación del objeto de los trabajos que hay que recoger. ¿Cuáles son los límites de la historia religiosa o, mejor dicho, qué se entiende hoy en Italia por historia religiosa? Es indudable que el campo de investigación de la historia religiosa se ha ampliado notablemente respecto a los confines tradicionales de la historia de la Iglesia. Hoy entran en él no sólo la historia institucional de la Iglesia y sus relaciones con el Estado, sino la más dilatada historia del cristianismo e incluso la historia de la religiosidad y de las creencias populares, de la piedad y de la espiritualidad, el pensamiento de los intelectuales y de los políticos de inspiración católica (o, en otras palabras, la cultura católica), su influjo y su acción en el campo social, los movimientos colectivos de inspiración religiosa, sin olvidar la presencia, marginal pero no despreciable, tampoco en Italia, de las confesiones distintas a la católica. En resumen, en la historia religiosa se suele incluir no sólo todo lo que tiene que ver con la dimensión religiosa del hombre, sino también todo aquello que el hombre hace movido por una particular visión "religiosa" de la vida.

---

* Traducción de Antón M. Pazos.

Esta noción amplia de historia religiosa se ha ido precisando en Italia gracias a las vivas discusiones estimuladas por Delio Cantimori en los inicios de los años sesenta y al choque metodológico posterior, que ha generado un notable debate en los años setenta[1].

Las conclusiones del Concilio Vaticano II, el renovado esfuerzo de las confesiones religiosas en el campo social, la labor misionera realizada con una mayor atención a las realidades y culturas locales, según la doctrina de la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI, no dejaron de marcar la historiografía, revitalizando los estudios de historia de la Iglesia. Si la Iglesia es el "pueblo de Dios", como afirmaba el Concilio Vaticano II, consiguientemente la historia de la Iglesia debería interesarse más por la historia de la mentalidad y de la vida religiosa de los fieles que por la historia de las instituciones, la teología o los dogmas. En esos años se reforzó la conciencia, ya presenta anteriormente en algunos de los investigadores más agudos, de que era insuficiente una interpretación que se fijase únicamente en los problemas de la cúpula eclesiástica, los aspectos institucionales y las tendencias "mayoritarias" en la historia de la Iglesia[2]. Se cayó en la cuenta de que era necesario desbrozar otros aspectos de la vida de la Iglesia, hasta entonces descuidados o en la sombra, para, a continuación, extender las pesquisas, con el fin de comprender mejor esos aspectos, hacia ámbitos más generales relacionados con la experiencia religiosa.

La renovada delimitación del campo de estudios supuso también una nueva definición de la disciplina, que se afianzó en la comunidad científica, aunque sin conseguir estatuto oficial como disciplina académica. Como es bien sabido, no existen en Italia, a pesar de la manifiesta plétora de posibles asignaturas, cátedras de Historia religiosa, sino sólo de Historia del cristianismo o de Historia de la Iglesia. La historia

---

1 Para un análisis de las distintas posturas, con especial referencia a la historia medieval, pero con observaciones muy oportunas también para la historia contemporánea, cfr. C. D. FONSECA, *La storia religiosa: il Medioevo*, en *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni*, a cargo de L. DE ROSA, vol. I, *Antichità e Medioevo*, Laterza, Bari 1989, pp. 229-260.

2 Giuseppe Alberigo ha hecho notar, con razón, que privilegiar en las investigaciones las tendencias mayoritarias tiene el riesgo de "reducir toda la historia de la Iglesia a uno de sus factores", impidiendo "la comprensión de ciertos fenómenos que sólo pueden explicarse conectándolos con corrientes minoritarias que no se han tenido en cuenta". (G. ALBERIGO, *Nuove frontiere della storia della Chiesa*, en H. JEDIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1979, 2ª ed., p. 13).

religiosa podrá definirse, por tanto, como una disciplina más amplia que comprende la historia del cristianismo y la historia de la Iglesia y que abarca todo lo que tiene alguna referencia a lo sagrado (y según algunos, incluso a lo mágico y lo folklórico[3]) en la sociedad italiana. Esta concepción tan amplia inspira, por ejemplo, una síntesis de Giacomo Martina sobre la producción historiográfica de este sector, muy documentada y atenta a los múltiples aspectos de la historia religiosa, pero que sigue llamándose, quizá en honor de la tradición, historiografía italiana sobre la Iglesia[4].

El riesgo de una concepción tan amplia es que, a través de progresivas ampliaciones, se termine por diluir la historia religiosa en la historia general, negando el carácter específico de la primera, como por otra parte había hecho ya en el lejano 1913 Luigi Salvatorelli[5]. Se puede recordar, en este sentido, que en la reunión de la "Società degli storici italiani", que tuvo lugar en Arezzo, del 2 al 6 de junio de 1986, y que se consagró a la historiografía italiana en los últimos veinte años, no se presentó ninguna ponencia sobre la historiografía religiosa en la edad moderna y contemporánea. Hay apenas alguna referencia a cuestiones religiosas en comunicaciones de carácter general sobre la historiografía de la época contemporánea, pero desde una óptica fundamentalmente política y restringida a los estudios sobre el movimiento católico, con el que conectaban las investigaciones sobre la piedad iniciadas por Giuseppe De Luca y continuadas, sobre todo, por Gabriele De Rosa[6]. Una laguna similar, resuelta también con unas pocas pinceladas sobre el tema en la ponencia sobre el movimiento católico, se había dado poco antes en el congreso sobre la Italia unificada en la historiografía de la II posguerra mundial, organizado en Palermo en noviembre de 1978 por la Fondazione Feltrinelli y la "Società siciliana di storia patria"[7].

---

[3] Cfr. C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, en *Storia d'Italia*, vol. I, *I caratteri originali*, Einaudi, Torino 1972, pp. 603-676.

[4] G. Martina, *La storiografia italiana sulla Chiesa dal Vaticano I al Vaticano II*, en *Problemi di storia della Chiesa. Dal Vaticano I al Vaticano II*, Dehoniane, Roma 1988, pp. 15-105.

[5] Cfr. M. Guasco, *Teologia e storia della Chiesa*, en *Dal modernismo al Vaticano II. Percorsi di una cultura religiosa*, Angeli, Milano 1991, p. 32.

[6] Cfr. G. Pescosolido, *Il periodo 1870-1915*, en *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni...*, vol. III, *Età contemporanea*, pp. 68-69.

[7] Cfr. M. G. Rossi, *Il movimento cattolico*, en *L'Italia unita nella storiografia del secondo dopoguerra*, a cargo de N. Tranfaglia, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 132-170.

Aunque no se trata de insistir demasiado sobre estas ausencias –en el congreso de Arezzo se presentaron tres aportaciones de corte religioso, dos para la edad media y una para el renacimiento[8]– sí es de lamentar que en esa ocasión no se ofreciese una síntesis de los estudios de historia religiosa contemporánea en Italia que permitiese conectar con la ponencia presentada al anterior congreso de los historiadores italianos veinte años antes. Entonces (Perugia, 9-13 de octubre de 1967) Giorgio Spini, autor de una magnífica síntesis sobre los estudios histórico-religiosos en los siglos XVIII y XIX[9], muy delicadamente había invitado a no considerar la historia religiosa sólo en el aspecto "más directamente en relación con el clero"[10]. Ya entonces manifestaba su deseo de que abarcase no sólo la historiografía sobre el movimiento católico, sino también la historiografía sobre el anticlericalismo y sobre los librepensadores de la segunda mitad del XIX, que habían propiciado el gran asalto, en nombre de la civilización, contra las creencias e instituciones eclesiásticas, consideradas, según los tópicos de la época, como símbolos del oscurantismo. Tal estudio habría permitido comprender mucho mejor algunas actitudes de la Iglesia y del mundo católico de aquellos años. Spini subrayaba, además, el peso que "la polémica religiosa tuvo en las luchas socialistas y en la vida de las clases populares"[11], pero no dejaba de recordar al mismo tiempo la peculiar vida "religiosa" de los mazzinianos, de la izquierda republicana, radical y masónica, e invitaba a estudiarla para entender mejor la formación de la clase dirigente liberal del siglo pasado. Eran valiosísimas sugerencias metodológicas, destinadas desgraciadamente a quedar en gran parte desatendidas a favor de una historia de la Iglesia y del movimiento católico muchas veces incapaces de captar el conjunto del contexto histórico.

---

[8] Cfr. G. JOSSA, *La storia della Chiesa antica*, pp. 127-165; C. D. FONSECA, *La storia religiosa: il Medioevo*, pp. 229-260, en G. DE ROSA (ed), *La storiografia italiana...*, vol. I, y R. DE MAIO, *La storia religiosa: il Rinascimento*, en *Ibid.*, vol. II, pp. 85-95.

[9] Cfr. G. SPINI, *Gli studi storico-religiosi nei secoli XVIII-XIX*, en *La storiografia italiana negli ultimi vent'anni*, Marzorati, Milano 1981, vol. II, pp. 1249-1267.

[10] *Ibid.*, p. 1265.

[11] *Ibid.*, p. 1266.

2. El fin de una larga polémica

En los años ochenta se extinguió un debate que años antes había conseguido enconar los ánimos y dividir a los estudiosos. La polémica se refería a la esencia de la historia de la Iglesia: ¿era una disciplina histórica o una disciplina teológica? O, como sostenía Jedin, ¿era histórica y teológica al mismo tiempo?[12]. Incluso considerando que tal debate queda fuera de los límites cronológicos de nuestro trabajo[13] –ya que se desarrolló principalmente en los años sesenta y setenta– vale la pena pararnos en algunas consecuencias que ha tenido en el terreno práctico de los estudios.

La tendencia a considerar la historia de la Iglesia como disciplina teológica es defendida hoy sólo por una parte de los profesores de los seminarios y centros de estudios teológicos. Esta tendencia tiene raíces lejanas y puede remontar hasta la organización medieval del saber, que situaba la teología como ápice de las demás ciencias. En los tiempos actuales, como consecuencia de los cambios culturales y la profunda reflexión sobre la aplicación del método histórico a la historia religiosa, una tal concepción ha perdido carta de ciudadanía en el mundo académico, a pesar de que, como hacía notar Elena Brambilla "no sólo la historiografía confesional [...] sino también la que se define como laicista, continúa en gran parte subordinada a la imagen que la Iglesia propone de sí misma, y sigue aceptando como criterio-marco para la investigación los contenidos de su mensaje ideológico"[14].

Sin duda, el hecho de debatir la cuestión ha llevado a los defensores de ambas tesis a tener que analizar a fondo las razones de la otra parte, con efectos beneficiosos para todos. De un lado, se abandonaron las posturas más extremas, que hacían coincidir la historia de la Iglesia con la historia de la salvación e invitaban a buscar en el pasado la

---

12 H. JEDIN, *Storia della Chiesa come teologia e storia*, en "Communio", 1979, pp. 5-14. Versión española: *La Historia eclesiástica es Teología y es Historia*, en "Atlántida", 1968, pp. 129-140.

13 Para una primera aproximación sobre la historia de las relaciones entre teología e historia de la Iglesia cfr. M. GUASCO, *Teologia e storia della Chiesa...*, pp. 15-49.

14 E. BRAMBILLA, *Per una storia materiale delle istituzioni ecclesiastiche*, en "Storia e società", 1984, p. 395. Brambilla mantiene que la introducción de las investigaciones cuantitativas, según el modelo de la sociología religiosa, permitiría distinguir mejor los hechos de las opiniones y "transformar sin residuos la historia eclesiástica en historia religiosa" (*Ibid.*, p. 396).

confirmación de que la Iglesia había cumplido fielmente con su misión salvífica[15]. Del otro, se reconoció que en el estudio de la historia de la Iglesia ocupa un lugar fundamental el análisis de la teología y de la autoconciencia que las instituciones eclesiásticas han tenido en las distintos momentos históricos.

Como ha repetido con fuerza y en varias ocasiones[16] Giuseppe Alberigo, la historia de la Iglesia debe "mantenerse como una disciplina histórica, con un objeto propio, una específica razón formal bajo la cual hay que considerar el objeto, y un método propio"[17].

Lo que Alberigo rechaza explícitamente es que deba ser la teología la que determine el objeto de la historia de la Iglesia. Una disciplina histórica realiza sus investigaciones de acuerdo con su propia metodología y determina con absoluta autonomía el objeto de sus estudios. "Considero que el objeto de la historia de la Iglesia –ha afirmado– debe ser la Iglesia, incluyendo las iglesias cristianas, tomando esta expresión no en su acepción dogmática, sino en la fenomenológica, entendiendo por tal todas las manifestaciones de vida, de pensamiento, de organización que se basan expresamente en el cristianismo, cuyo estatuto histórico es un estatuto eclesial, captado en los diversos períodos y por las diversas tendencias con grandes oscilaciones en su significado. Es evidente que, en esta perspectiva, se desestiman todas las interpretaciones reduccionistas, desde las de quienes quisieran hacer objeto de la historia de la iglesia sólo a la "verdadera" iglesia, y, por tanto, puramente espiritual y, consecuentemente, invisible, hasta las de aquellos que pretendiesen reconocer la Iglesia sólo en sus manifestaciones institucionales canónicamente sancionadas. Se concluye también que el objeto de la historia de la Iglesia no es el plano de la salvación –que como tal abarca necesariamente la historia global de toda la creación– ni siquiera lo que según la fe se puede considerar que está presente en la vida eclesial como anticipación del reino de Dios"[18].

Si he dedicado tanto espacio a Alberigo, es porque ha representado una referencia clara para la delimitación académica de la disciplina.

---

[15] Cfr. *100 punti caldi della storia della Chiesa*, Edizioni Paoline, Roma 1983.

[16] Cfr. por ejemplo G. ALBERIGO, *Mèthodologie de l'histoire de l'Eglise en Europe*, en "Revue d'histoire ecclesiastique", 1986, pp. 401-420, especialmente en las páginas 409-413.

[17] G. ALBERIGO, *Nuove frontiere...*, p. 16.

[18] *Ibid.*, pp. 16-17.

Una disciplina histórica que exige competencias especializadas e instrumentos adecuados y que rechaza cualquier injerencia de principios y criterios ajenos a ella[19].

Si la historia de la Iglesia, por tanto, no debe emplearse para buscar la confirmación de lo que se cree por al fe, tampoco debe usarse para confirmar lo que no se cree o lo que se quiere negar de manera preconcebida. El problema, como ha escrito Giovanni Miccoli, retomando los términos de la polémica e insistiendo en algunos importantes y muchas veces desatendidos problemas de método, "está en la plena adquisición de un concepto y de una práctica de investigación que lo sea verdaderamente, es decir, una exploración de territorios desconocidos, y no una confirmación de las propias posiciones y certezas; una contribución al aumento del conocimiento real y no una prosopopeya de esquemas y criterios importados"[20]. Palabras que, como se ha dicho, no son sino una llamada a la correcta metodología y velen para la historia religiosa igual que para cualquier otro de los sectores en que se suele dividir la investigación histórica.

3. *Tendencias actuales de la historiografía religiosa italiana*

Son innumerables los estudios publicados en el último decenio que pueden entrar en la categoría de historia religiosa de la edad contemporánea[21], aunque, como es obvio, de muy variado valor e interés. Excluyendo a priori la pretensión de exhaustividad, intentaré indicar, por medio del análisis de las obras más significativas, alguna línea que marque las tendencias de la investigación histórico-religiosa en Italia.

---

19 "Rechazar cualquier intromisión teológica en el estudio de la historia de la Iglesia, con el consiguiente rechazo de todo monopolio y exclusivismo, reivindicar la plena y total historización de sus horizontes, no ofende ni ataca ninguna fe ni, añadiría, supone indiferencia al enfrentarse con los problemas: reivindica una especificidad de análisis para conocer a los hombres en su modo de vivir en sociedad en el tiempo y en el espacio y fija un lenguaje, un discurso narrativo y un método adecuados y que se correspondan con tal análisis" (G. MICCOLI, *Problemi e aspetti della storiografia sulla Chiesa contemporanea*, en G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 8-9).

20 G. MICCOLI, *Problemi e aspetti...*, p. 11.

21 Para una primera aproximación pueden servir las relaciones de trabajos publicados en cada número de la "Rivista di Storia della Chiesa in Italia".

Antes de adentrarnos en los indicadores significativos de los distintos filones de estudio, me parece que se pueden hacer dos observaciones generales. En primer lugar se puede destacar que la atención de los investigadores parece haberse centrado en la época posterior a la segunda guerra mundial, y en particular en los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI, precisamente cuando la historiografía etico-política encuentra dificultades para superar el límite de los años cincuenta. En parte se explica ese interés por el deseo de descubrir las raíces de la Iglesia contemporánea, tan marcada por la aplicación del Concilio Vaticano II y por los sucesivos "golpes de timón" del pontificado montiniano.

Hay además otro tipo de causas de distinto género, que hacen referencia más bien a la organización de la investigación científica y que nos llevan hacia la segunda observación general. En los años más recientes se aprecia una significativa disminución de obras orgánicas, que hayan sido motivadas por auténtica curiosidad científica y elaboradas tras un adecuado período de investigación. Prevalecen, en cambio, los volúmenes colectivos que recogen actas de congresos o que, más raramente, son el resultado de un gran proyecto de investigación. Incluso los libros de un sólo autor no son, en muchas ocasiones, sino una agrupación de artículos ya publicados anteriormente y cuya reedición se justifica ante "la insistencia de numerosos amigos" o con la excusa de poner al alcance de la comunidad científica escritos difíciles de conseguir. Es, por otra parte, una característica de toda la historiografía contemporánea (y quizá no sólo de la contemporánea). La multiplicación de reuniones, encuentros y coloquios invita a la producción de ensayos breves, ocasionales y no siempre adecuadamente meditados. Motivos profesionales, sentimentales o de prestigio impiden responder negativamente a las peticiones de artículos que alejan de la ruta principal de la propia investigación. Además, esta última nace cada vez menos de los interrogantes profundos que se plantea el autor sino que suele estar más bien, por así decir, "impuesta" por intereses externos, por las modas historiográficas o por presiones de distinto tipo. Una orientación en las reuniones científicas hacia los temas actuales –comprensible también por necesidades organizativas prácticas–, tiene como consecuencia la deriva de los "intereses científicos" hacia este sector.

Lo dicho anteriormente no quiere prejuzgar necesariamente que las

distintas aportaciones sean de escaso valor, sino sólo destacar que las obras colectivas suelen ser poco orgánicas y resultan repetitivas o muy desiguales en el valor o tipo de sus contenidos. Y entremos ya directamente en nuestro asunto.

Durante el último decenio la atención por el vértice de la Iglesia católica se ha mantenido viva, aunque con una óptica distinta de la jurídico-institucional propia de los años anteriores. Faltan nuevas obras de síntesis sobre la historia de la Iglesia después de la gran floración de los años setenta. Actualmente la atención se ha dirigido a la formación cultural y religiosa de los pontífices, sobre su carrera eclesiástica previa, sobre su acción pastoral, y también sobre el impacto de las directrices pontificas en la iglesias locales. Esta es la perspectiva del volumen dirigido por Andrea Riccardi sobre *Le chiese di Pio XII*, que, a través de aportaciones dedicadas a las distintas situaciones locales, ha mostrado que la Iglesia italiana en la época de Pacelli distaba mucho de ser monolítica, constituyendo más bien un mosaico variado y cambiante[22]. El mismo Riccardi había dirigido anteriormente otro volumen colectivo dedicado a Pío XII, que ayudaba a superar la interpretación "mítica" de un Pacelli en blanco o negro (en la línea de las polémicas maniqueas de los años sesenta) al indagar en los aspectos menos conocidos de su pontificado[23]. En el volumen era especialmente significativo el espacio dedicado a la Iglesia de Pío XII en el horizonte internacional, un tema muy relevante si se piensa en la gran tradición de la diplomacia vaticana, pero habitualmente descuidado por la historiografía[24].

El Istituto per le scienze religiose de Bologna tiene en marcha un proyecto de investigación sobre Angello Giuseppe Roncalli que no se limita únicamente a los años de su pontificado. Un primer resultado del proyecto es el volumen que recoge las actas del coloquio internacional que tuvo lugar en Bergamo del 3 al 7 de junio de 1986[25]. Más reciente-

---

22 *Le chiese di Pio XII*, a cargo de A. RICCARDI, Laterza, Bari 1986.

23 *Pio XII*, a cargo de A. RICCARDI, Laterza, Bari 1985.

24 Para profundizar, centrados en un período especialmente significativo, vid. I. GARZIA, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, Morcelliana, Brescia 1988.

25 *Papa Giovanni*, a cargo de G. ALBERIGO Laterza, Bari 1987. Cfr. también *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984. Está en proceso muy avanzado de elaboración un proyecto para el estudio de los escrito publicados y de los inéditos de Roncalli que posee el Istituto per le scienze religiose de Bologna. Cfr. A. MELLONI, *Concordanza degli scritti di A. Roncalli-Giovanni XXIII*, en "Cristianesimo nella storia", 1986, pp. 353-360.

mente, Francesca Della Salda ha profundizado en el papel de Roncalli como nuncio en Bulgaria[26].

Mucho más numeross han sido las aportaciones sobre Pablo VI, gracias, sobre todo, a las iniciativas del homónimo Instituto de Brescia, que se ha encargado también de la publicación de numerosas fuentes montinianas[27]. Se trata de testimonios muchas veces preciosos, pero que tienden en ocasiones a decantarse hacia la exaltación hagiográfica[28]. Sobre la época en que Montini fue arzobispo de Milán trata el trabajo de Giselda Adornato, analizando las relaciones entre Montini y el mundo del trabajo en la entonces capital industrial de Italia[29]. Como puede verse, la atención de la historiografía se ha volcado en los pontífices de posguerra. Son más limitadas las aportaciones sobre los períodos precedentes, con alguna significativa excepción. Giacomo Martina ha publicado el segundo y tercer volúmenes de una documentadísima y ponderada biografía de Pío IX[30]. Giampaolo Romanato ha retomado la biografía de Pío X[31] poniendo de relieve algunos aspectos descuidados por una publicística que lo convertía únicamente en el papa del antimodernismo. La actividad de Benedicto XV en el epílogo de la I Guerra Mundial ha sido también analizada en un congreso[32].

---

26 F. DELLA SALDA, *Obbedienza e pace. Il vescovo A. G. Roncalli tra Sofia e Roma 1925-1934*, Marietti, Genova 1989.

27 Menciono especialmente *Lettere ai familiari (1919-1943)*, Studium, Roma 1986, 2 vols.; *Una rara amicizia. G.B. Montini e Mariano Rampolla del Tindaro. Carteggio 1922-1944*, Studium, Roma 1991; *Giuseppe De Luca-Giovanni Battista Montini. Carteggio, 1930-1962*, Studium, Roma 1993, y los numerosos inéditos publicados en el "Notiziario" del Instituto. Para una primera aproximación cfr. *Indice dei numeri 1-24 (1979-1992)*, en "Istituto Paolo VI. Notiziario", 25 (1993) 100-118.

28 Cfr. p. ej. algunos testimonios contenidos en *Paul VI et la modernité dans l'Église*, École Française de Rome, Roma 1984 y, aunque en menor medida, en *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, École Française de Rome, Roma 1989. Por otra parte, en ambas publicaciones se recogen bastantes aportaciones científicas con sólido fundamento.

29 G. ADORNATO, *Giovanni Battista Montini. Religione e lavoro nella Milano degli anni '50*, Morcelliana, Brescia 1988. Sobre el mismo tema cfr. también *Lavoro ed economia in G.B. Montini arcivescovo di Milano*, dirigida por A. CAPRIOLI y L. VACCARO, Morcelliana, Brescia 1989, que recoge las actas de un coloquio en Milán del 14 al 15 de octubre de 1988.

30 G. MARTINA, *Pio IX, (1851-1866)*, Miscellanea Historiae Pontificiae, Roma 1986 y *Pio IX, (1867-1878)*, Miscellanea Historiae Pontificiae, Roma 1990.

31 G. ROMANATO, *Pio X. Ritratto di un papa*, Rusconi, Milano 1992.

32 *Benedetto XV e la pace 1918*, a cargo de G. RUMI, Morcelliana, Brescia 1990.

En cambio, durante este último decenio no se han registrado estudios significativos sobre León XIII[33], a pesar de la plétora de reuniones científicas con ocasión del centenario de la encíclica *Rerum novarum*, ni tampoco sobre Pío XI[34]. Algunos estudios han intentado renovar las tradicionales investigaciones sobre el vértice de la Iglesia católica, analizando sus relaciones con la sociedad contemporánea. Se habían orientado programáticamente en esta dirección los encargados del noveno volumen de los *Annali* de la *Storia d'Italia* de la editorial Einaudi, dedicado a *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*[35]. Obra colectiva, en la que participaron numerosos investigadores italianos de variada extracción cultural, pretendía examinar la relación entre Iglesia y sociedad partiendo del estudio de las instituciones eclesiásticas, consideradas especialmente significativas para comprender el nexo entre la idea que ha tenido la Iglesia de su propia misión en distintas épocas históricas, la misión en sí misma y las condiciones en que tal misión tuvo que vivirse. Para el período contemporáneo, sin embargo, prevalece el aspecto institucional en los ensayos de Battelli y Alberigo sobre los obispos[36], mientras que predominan los aspectos sociales y culturales en los estudios sobre el papel del sacerdote[37], sobre la organización del laicado[38] o sobre la Universidad católica[39], tema este raramente afrontado y casi siempre con intentos ya hagiográficos, ya denigratorios.

---

[33] Véase, sin embargo, desde el ángulo la historia de las relaciones internacionales, G. INESTI, *Francia e Santa Sede tra Pio IX e Leone XIII*, Storia e Letteratura, Roma 1988.

[34] Entre las excepciones, D. VENERUSO, *Il seme della pace. La cultura cattolica e il nazionalimperialismo fra le due guerre*, Studium, Roma 1987.

[35] *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo al'età contemporanea*, a cargo de G. CHITTOLINI y G. MICCOLI, en *Storia d'Italia, Annali*, 9, Einaudi, Torino 1986.

[36] G. BATTELLI, *Santa Sede e vescovi nello Stato unitario. Dal secondo Ottocento ai primi anni della Repubblica*, en *La Chiesa e il potere politico...*, pp. 809-854 y G. ALBERIGO, *Santa Sede e vescovi nello Stato unitario. Verso un episcopato italiano (1958-1985)*, en *Ibid.*, pp. 855-879.

[37] G. MICCOLI, *"Vescovo e re del suo populo". La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*, en *La Chiesa e il potere politico...*, pp. 881-928.

[38] L. FERRARI, *Il laicato cattolico fra Otto e Novecento: dalle associazioni devozionali alle organizzazioni militanti di massa*, en *La Chiesa e il potere politico...*, pp. 929-974.

[39] L. MANGONI, *L'Università Cattolica del Sacro Cuore. Una risposta della cultura cattolica alla laicizzazione dell'insegnamento superiore*, en *La Chiesa e il potere politico...*, pp. 975-1014.

Andrea Riccardi[40] se ha ocupado de un tema complejo y de límites difusos como es el del "poder" del Papa, analizando en concreto los pontificados de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI, subrayando el cambio que se produjo "desde el ejercicio solitario" del poder propio de Pacelli, a la conciencia de que "el primado del Papa se desarrolla en la colegialidad"[41]. Guido Verucci[42] ha estudiado la actitud de la Iglesia ante la evolución de la sociedad europea, desde el final de la I Guerra Mundial al Concilio Vaticano II y, paralelamente, las consecuencias que tal evolución ha supuesto para la cultura y el comportamiento de la Iglesia y de los católicos. El libro de Verucci es especialmente significativo ya que afronta el problema de las relaciones entre al Iglesia y sus organizaciones a partir de la Acción Católica, pero sin descuidar los sindicatos católicos y los partidos políticos de inspiración católica, con una perspectiva tan amplia que sitúa su investigación en el límite entre historia de la Iglesia e historia del movimiento católico, un problema sobre el que volveremos más adelante.

Antonio Acerbi ha estudiado la relación entre Iglesia, liberalismo y democracia en el pensamiento católico[43], retomando y modificando un estudio suyo anterior[44]. Partiendo de León XIII y con su idea de que la Iglesia debía confrontarse con la cultura del momento y por tanto con el liberalismo, que Pío IX se había limitado a anatematizar, Acerbi ilustra el difícil camino, a base de aceptaciones y rechazos, que recorrió la Iglesia hasta llegar a la opción preferencial por la democracia manifestada en el Concilio Vaticano II.

Carlo Felice Casula ha reconstruido, junto con la biografía de Domenico Tardini, la evolución de la curia romana en su delicada evolución desde el fascismo a la posguerra[45].

---

40 A. RICCARDI, *Il potere del papa. Da Pio XII a Paolo VI*, Laterza, Roma 1988. Acaba de aparecer la segunda edición.

41 *Ibid.*, p. VIII.

42 G. VERUCCI, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Laterza, Bari 1988.

43 A. ACERBI, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

44 A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società negli ultimi cento anni*, Vita e Pensiero, Milano 1979 (2ª ed. 1984).

45 C. CASULA, *Domenico Tardini (1888-1961). L'azione della Santa Sede fra le due guerre*, Studium, Roma 1989.

Han aparecido muchos trabajos sobre obispos, más por un renovado interés por la dimensión local de la Iglesia que por el redescubrimiento del género biográfico. Desde los estudios pioneros, estimulados por la investigación coordinada por Fausto Fonzi y Alberto Monticone e iniciada en los años setenta, hasta los reciente ensayos de Battelli y Alberigo recién mencionados, han surgido muchos escritos aunque centrados sobre todo en el período que va del siglo XIX a principios del XX. Tal preferencia podría explicarse por la mayor facilidad para acceder a las fuentes archivísticas de esa época. Ante la imposibilidad de ofrecer siquiera una relación parcial de los últimos estudios, nos permitimos remitir a las informadísimas notas críticas que ha publicado Giuseppe Battelli[46]. Entre las obras más recientes se pueden recordar una monumental biografía de Francesconi sobre Scalabrini[47], la de Battelli sobre Radini Tedeschi[48], la de Apeciti sobre Nazari di Calabiana[49] y el estudio de Benvenuti sobre los obispos de Trento[50]. En estos trabajos se puede notar que el interés de los investigadores se ha ido desplazando desde la actitud política que tenían los obispos hasta su formación, sus fundamentos teológicos, sus orientaciones pastorales y su preocupación por el seminario y por la consiguiente formación del clero diocesano.

---

46 G. BATTELLI, *I vescovi italiani tra Leone XIII e Pio X. Contributi recenti*, en "Cristianesimo nella storia", 1985, pp. 95-143 e ID., *Gli studi sui vescovi e le diocesi del Nord-Italia tra Cinquecento e Novecento. Panorama stroiografico dell'ultimo secolo*, en "Rivista di storia e letteratura religiosa", 1992, pp. 391-426. Una notable relación de los estudios sobre obispos italianos aprecidos hasta 1985 en G. MARTINA, *La storiografia italiana sulla Chiesa...*, pp. 82-84. Respecto al cardenal Ferrari, de Milán, a propósito del cual se puede "hablar de un verdadero y propio sector de estudios" (G. BATTELLI, *Gli studi sui vescovi...*, p. 423, n. 165) remitimos a A. CANAVERO, *Recenti studi sul cardinal Ferrari (1983-1989)*, en "Quaderni milanesi. Studi e fonti di storia lombarda", 1990, pp. 7-20.

47 M. FRANCESCONI, *Giovanni Battista Scalabrini vescovo di Piacenza e degli emigrati*, Roma 1985. Cfr. también *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Atti del convegno storico internazionale (Piacenza, 3-5 dicembre 1987), Roma 1989. Para los estudios sobre Scalabrini sigue siendo fundamental el *Carteggio Scalabrini-Bonomelli (1868-1905)*, editado por C. MARCORA, Studium, Roma 1983.

48 G. BATTELLI, *Un pastore tra fede e ideologia. G.M. Radini Tedeschi 1857-1914*, Marietti, Genova 1989.

49 E. APECITI, *Luigi Nazari dei conti di Calabiana*, Ned, Milano 1992.

50 S. BENVENUTI, *I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna, 1861-1918*, Il Mulino, Bologna 1988.

Sobre este último aspecto se han multiplicado los estudios: desde los trabajos analíticos de Xenio Toscani sobre el clero lombardo en el siglo XIX[51], a los de Lupi sobre el seminario de Perugia en los tiempos del episcopado de Gioacchino Pecci[52] o los de Maurilio Guasco sobre los seminarios y la formación cultural y espiritual del clero italiano, especialmente desde Pío X a nuestros días[53], pasando por los que coordinó Mario Rosa sobre la edad contemporánea[54], el tema se ha afrontado desde múltiples puntos de vista[55]. Indudablemente la crisis del papel del sacerdote y el problema de su identidad ha renovado el interés historiográfico por los problemas históricos de su formación. Pero, paralelamente, también los estudios sobre el movimiento católico han exigido profundizar en este aspecto, para comprender mejor a los clérigos que participaron en el movimiento. Quedan aún muchos aspectos por analizar a fondo[56], pero ya las distintas corrientes de investigación han empezado a dar frutos[57].

Están conectados igualmente con la realidad local algunos estudios recientes que buscan verificar las orientaciones pastorales que se apli-

---

51 X. TOSCANI, *Secolarizzazione e clero lombardo nell'Ottocento*, Bologna 1983.

52 M. LUPI, *La formazione dei chierici nel seminario di Perugia durante il primo periodo dell'episcopato di Gioacchino Pecci (1846-1860)*, en *Problemi di storia della Chiesa dalla Restaurazione all'Unità*, Napoli 1985 y *La formazione dei chierici nel seminario di Perugia durante il secondo periodo dell'episcopato di Gioacchino Pecci (1860-1878)*, en "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", 1985, pp. 57-108.

53 M. GUASCO, *Recenti trasformazioni dell'immagine e del ruolo del clero*, en "Ricerche di storia sociale e religiosa", 1983, pp. 154-166; *Il modello del prete tra tradizione e innovazione*, en *Le chiese di Pio XII...*, pp. 75-117; *La formazione del clero: i seminari*, en *La Chiesa e il potere politico...*, pp. 629-715; *Seminari e clero nel '900*, Edizioni Paoline, Torino 1990.

54 *Clero e società nell'Italia contemporanea*, a cargo de M. ROSA, Laterza, Bari 1992.

55 Acerca de los estudios más recientes sobre la época contemporánea, cfr. las intervenciones de G. Martina y M. Guasco en la mesa redonda sobre *Il clero nell'età post-tridentina. Utopie, modelli, realtà*, en "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 1988, en las pp. 61-67 y 77-94 respectivamente.

56 Cfr. G. MARTINA, *La storiografia italiana sulla Chiesa...*, pp. 85-87.

57 Cfr. A. ZAMBARBIERI, *Dibattiti sulla "cultura pastorale" nei seminari durante gli anni di Pio XII*, en *Chiesa e progetto educativo nell'Italia del secondo dopoguerra (1945-1958)*, La Scuola, Brescia 1988, pp. 157-209. Entre los resultados más significativos, aunque discutible en muchos aspectos, cfr. A. ERBA, *Preti del sacramento e preti del movimento. Il clero torinese tra azione cattolica e tensioni sociali nell'età giolittiana*, Angeli, Milano 1984 y, del mismo, *"Proletariato di Chiesa" per la cristianità. La FACI tra curia romana e fascismo dalle origini alla Conciliazione*, Herder, Roma 1990, 2 vols.

caron a nivel diocesano. El descubrimiento que ha tenido lugar en Italia de la dimensión local, en contraste con la práctica centralizadora del Estado italiano (y también de la Iglesia), ha reavivado una tradición investigadora[58] que, tras la explosión de los años sesenta, se había estancado. En esta línea hay que situar la colección de historia religiosa de Lombardía promovida por la editorial La Scuola, de Brescia[59], que tiene prevista la publicación de trabajos sobre la historia de las distintas diócesis lombardas. La colección intenta ir más allá de la historia institucional y prestar atención a los diversos centros de vida espiritual y cultural y a las manifestaciones de la religiosidad, sobre todo en su vertiente asociativa. Se tienen en cuenta, lógicamente, las comunidades religiosas o las cofradías, pero también las organizaciones y estructuras asistenciales, como los hospitales[60]. Nacida en un ámbito eclesiástico, la iniciativa ha sabido involucrar a los historiadores civiles, hasta poder considerarse un ejemplo feliz de colaboración entre dos grupos de investigadores que con demasiada frecuencia están separados por desconfianzas mutuas no fáciles de superar.

Es también conspicua la bibliografía sobre algunas figuras sacerdotales. Tras disminuir un poco la atención sobre don Mazzolari y don Milani, que ha sido vivísima hasta la mitad de los años ochenta[61], se

---

58 Cfr. A. MAJO, *Storia della Chiesa ambrosiana*, Ned, Milano 1981-1985, 5 vols.; P. BORZOMATI, *Chiesa e società meridionale. Dalla Restaurazione al secondo dopoguerra*, Studium, Roma 1982; *Chiesa e società urbana in Sicilia (1890-1920)*, Galatea, Acireale 1990, que contiene las actas de un coloquio celebrado en Catania los días 18 a 20 de mayo de 1989; R. VIOLI, *Episcopato e società meridionale durante il fascismo (1922-1939)*, Ave, Roma 1990; C. NARO, *La Chiesa di Caltanissetta tra le due guerre*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1991, 3 vols.

59 Cfr. el volumen introductorio *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, a cargo de A. CAPRIOLI, A. RIMOLDI y L. VACCARO, La Scuola, Brescia 1986. Hasta ahora se han publicado los volúmenes sobre las diócesis de Bergamo, Como, Lodi, Mantova, Milano e Vigevano.

60 Sobre esta iniciativa cfr. las observaciones de G. BATTELLI, *Gli studi sui vescovi e le diocesi del Nord-Italia...*, pp. 18-419 a proposito del prejuicio antiinstitucional, que tiene su origen en motivos más pastorales que histórico-críticos.

61 Cfr. las voces biográficas, con amplia bibliografía, del *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, vol. II, *I protagonisti*, Marietti, Casale Monferrato 1982 escritas por Anna SCATTIGNO sobre Milani (pp. 384-388) y de Carlo BELLÒ sobre Mazzolari (pp. 349-354). Sobre Milani cfr. también las actas del congreso que tuvo lugar en Milán titulado *Don Lorenzo Milani tra Chiesa, cultura e scuola*, Vita e Pensiero, Milano 1983 y la edición íntegra anotada a cargo de G. BATTELLI de *L. Milani, Alla mamma. Lettere 1943-1967*, Marietti, Genova 1990.

han realizado investigaciones sobre sacerdotes menos conocidos, pero que han ejercido una influencia notable en la formación del clero desde puestos como el de directores espirituales y profesores del seminario[62], pensadores[63], publicistas[64] o miembros activos del movimiento católico italiano, entre los que cabe citar las biografía de Davide Albertario[65] y Romolo Murri[66] o la inabarcable bibliografía sobre Luigi Sturzo.

Estos últimos estudios nos introducen en un sector que se sitúa en los confines de la historia de la Iglesia y la historia del movimiento católico. Desde este punto de vista resulta emblemático el *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*[67], en el cual –se ha hecho notar– casi la mitad de los biografiados son clérigos[68]. Una opción tal ha suscitado vivos debates y encendidas discusiones entre los investigadores. Más allá de la tendencia natural que cada uno tiene a ampliar su propio campo de estudio (alguien ha llegado a subrayar la tendencia "omnívora" de la historia del movimiento católico[69]), se puede obser-

---

62 Cfr. por ejemplo los trabajos de G. BATTELLI, *La formazione spirituale del giovane Angelo Roncalli. Il rapporto col redentorista Francesco Pitocchi*, en *Fede tradizione profezia: studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Paideia, Brescia 1984, pp. 5-103, y el de C. SEMERARO, *Vincenzo Tarozzi. Appunti per la storia della pietà del primo Novecento*, en "Salesianum", 1985, pp. 795-772.

63 M. TESINI, *Gioacchino Ventura. La Chiesa nell'età delle rivoluzioni*, Studium, Roma 1988.

64 G. MUCCI, *Carlo Maria Curci. Il fondatore della "Civiltà Cattolica"*, Studium, Roma 1988. Cfr. también F. DANTE, *Storia della "Civiltà Cattolica" (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Studium, Roma 1990, con útiles referencias, entre otros, a Curci, Luigi Taparelli d'Azeglio y Matteo Liberatore.

65 A. CANAVERO, *Albertario e "L'Osservatore Cattolico"*, Studium, Roma 1988.

66 M. GUASCO, *Romolo Murri. Tra la "Cultura sociale" e "Il Domani d'Italia" (1898-1906)*, Studium, Roma 1988.

67 *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, a cargo de G. CAMPANINI y F. TRANIELLO, Marietti, Casale Monferrato, vol. I, *I fatti e le idee*, 1981; vol. II, *I protagonisti*, 1982; vol. III, *Le figure rappresentative*, 1984. Sobre el diccionario véanse las aportaciones, más bien críticas, de M. G. ROSSI , *La questione cattolica attraverso un nuovo dizionario*, en "Italia contemporanea", 1981, pp. 103-108 y de G. MICCOLI en "Passato e Presente", 1983, pp. 51-253 y la valoración, mucho más profunda, de G. BATTELLI, *Ricerca storica e categorie mentali in recenti opere sul "movimento cattolico" in Italia*, en "Cristianesimo nella storia", 1987, pp. 227-244.

68 Cfr. G. BATTELLI, *Ricerca storica e categorie mentali...*, p. 42, n. 3, que da las siguientes proporciones: para el vol. II, 62,35% laicos y 37,65% clérigos; para el vol. III, 53,71% laicos y 46,29% clérigos.

69 Cfr. A. MELLONI, *Storiografia e storia dei rapporti Chiesa-società in Italia*, en "Cristianesimo nella storia", 1988, p. 61.

var que es muy difícil separar la historia del movimiento católico de la historia de la Iglesia, sobre todo si nos referimos al siglo pasado. ¿En qué sector habría que incluir los estudios sobre la Acción Católica de Mario Casella[70] o de Liliana Ferrari[71]? ¿Historia de la Iglesia o historia del movimiento católico? En realidad la historia es una, como uno es el hombre, y sólo por motivos prácticos de análisis y conocimiento nos vemos obligados a distinguir lo que naturalmente se desarrolla unido.

En el caso del movimiento católico y de la historia de la Iglesia, además, el entramado es aún más tupido. Si es cierto que la historia del movimiento católico italiano es la historia de la progresiva búsqueda de la autonomía del laicado ante la jerarquía en el terreno de la acción social, sindical y política, no es menos cierto que el impulso asociativo estaba sostenido, inspirado y frecuentemente guiado por el clero. Eso sin contar con los profundos vínculos culturales e ideológicos que se generaban por la formación recibida, tan parecida entre laicos y clérigos[72]. Se trata aquí de un problema aún poco investigado, o incluso apenas bosquejado, y que toca de lleno al movimiento católico.

Personalmente, no creo que haya que escandalizarse si los estudios e instrumentos bibliográficos sobre el movimiento católico abarcan también a personalidades del clero y de la jerarquía. No me parece que esto sea negar al movimiento católico su carácter propio en el terreno histórico o suponga una falsificación de la imagen del laico hasta convertirlo en "una especie de apéndice del mundo eclesiástico"[73], sino simplemente destacar la necesidad de tener presente un contexto más amplio a la hora de estudiar la historia del movimiento católico.

Un contexto, por otra parte, que no debe reducirse a una inserción más precisa y profunda en la historia de la Iglesia, o a las necesarias investigaciones sobre el *humus* cultural y los fundamentos religiosos de los protagonistas, sino que debe tender a introducir plenamente la

---

70 M. CASELLA, *L'Azione Cattolica alla caduta del fascismo. Attività e progetti per il dopoguerra (1942-1948)*, Studium, Roma 1984, e ID., *L'Azione Cattolica all'inizio del pontificato di Pio XII. La riforma statutaria del 1939 nel giudizio dei vescovi italiani*, Ave, Roma 1985.

71 L. FERRARI, *Una storia dell'Azione cattolica*, Marietti, Genova 1989.

72 Cfr. las observaciones de G. BATTELLI, *Ricerca storica e categorie mentali...*, p. 242 y n. 65, segun las cuales un gran número de exponentes del movimiento católico "estuvieron durante sus años juveniles en estrecho contacto con instituciones culturales eclesiásticas".

73 IBID., p. 243.

historia del movimiento católico en la más general historia de Italia. El principal defecto, que tantas veces se ha achacado a la historiografía sobre el movimiento católico, no es otro sino la tendencia a hacer una historia autosuficiente, desconectada por completo de las realidades exteriores, especialmente si se trata de estudios locales. Para profundizar en este tema, me permito remitir a un escrito mío de hace algunos años[74]. Personalmente, he intentado tener presente esta perspectiva en una síntesis reciente sobre la presencia de los católicos en la sociedad italiana desde el siglo XIX al Concilio Vaticano II[75].

Sobre la periodización del movimiento católico daré apenas una pincelada. La fecha propuesta por los coordinadores del *Dizionario* Marietti como término *a quo*, el año 1860, es claramente dependiente de una periodización externa, referida a la unificación de Italia. Pero las raíces del movimiento católico habría que buscarlas más atrás en el tiempo, en la época de la revolución de 1848, o incluso habría que remontarse a las primeras experiencias asociativas de las *Amicizie* católicas. En cuanto al término final, hay quien ha propuesto 1919, fecha en que la fundación del Partito Popolare separa netamente la acción política de la religiosa. Yo creo, sin embargo, que –incluso desde este punto de vista– el cambio se da a comienzos de los años sesenta, con la experiencia del Concilio y las nuevas orientaciones de la Democracia Cristiana, con su política de apertura hacia la izquierda y el llamamiento de Aldo Moro a una mayor responsabilidad de los católicos comprometidos en la política.

Ante la imposibilidad de dar cuenta, incluso parcialmente, de la historiografía sobre el movimiento católico del último decenio, remito a la cuidadas bibliografías anuales que aparecen en el *Bolletino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia* y que pronto serán publicadas conjuntamente como libro[76]. Vale la pena subrayar que tales reseñas han ido ampliando cada vez más su radio,

---

[74] Cfr. A. CANAVERO, *Storia locale e storia del movimento cattolico: alcune considerazioni*, en "Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia", 1982, pp. 61-271.

[75] A. CANAVERO, *I cattolici nella società italiana. Dalla metà dell'800 al Concilio Vaticano II*, La Scuola, Brescia 1991.

[76] Se inició en 1973 con la relación de las publicaciones correspondientes al período 1860-1926, recogidas por S. Zaninelli. A partir de 1980 se publican anualmente a cargo de G. Vecchio (que ya había realizado una actualización en 1976) y, desde 1991, de E. Fumasi. En 1984 comenzó la relación de trabajos sobre estudios referidos a la segunda

comprendiendo no sólo los estudios sobre el movimiento social católico propiamente dicho, sino también los relativos a los católicos en la vida pública y otros aún más próximos a la historia de la Iglesia en sentido estricto.

Sobre las orientaciones recientes, además de remitir a alguna reseña significativa[77], se puede recordar que se ha seguido el filón de los estudios locales, pero con mayor finura metodológica. En este sentido, se han iniciado proyectos de investigación sobre los católicos y la dimensión urbana, centradas sobre todo, pero no exclusivamente, en los aspectos político-administrativos[78]. Otra línea de investigación es la que ha buscado conocer la formación cultural y religiosa de la clase dirigente católica, sobre la que existen unos pocos estudios pioneros[79]. En cambio, en respuesta a las cuestiones planteadas por Mario G. Rossi y la historiografía considerada "neo-marxista", se han desarrollado sobremanera los estudios sobre las relaciones entre movimiento católico y capital económico. Los pocos estudios en profundidad que se han hecho sobre la estructura económica y financiera, tal y como había sugerido el mismo Rossi, han mostrado, sin embargo, una realidad más compleja y poliédrica de la que él mismo había delineado al aplicar los esquemas un tanto mecánicos de los años setenta. En este sentido siguen siendo un punto de referencia las investigación puntuales y documentadísimas de Luigi De Rosa y Gabriele De Rosa sobre el Banco de Roma[80] y de Gabriele De Rosa sobre la banca católica del Véneto[81].

posguerra, a cargo de G. Formigoni y A. Robbiati, y en 1992 se inició la serie que recoge los estudios sobre la época fascista, a cargo de M. Granata. Está en prensa una relación completa y puesta al día que abarcará el período 1860-1945 y que se publicará, con una introducción mía, en la editorial La Scuola, de Brescia.

77 Cfr. *Bilancio della storiografia del movimento cattolico in Italia*, en "Studium", 1984, pp. 93-824 y G. Vecchio, *Fonti e archivi per la storia del movimento cattolico italiano*, en "Archiva ecclesiae", 1985-1986, pp. 57-170 e Id., *Orientamenti attuali della storiografia sul movimento cattolico italiano*, en "In/Formazione", 1989, pp. 3-5.

78 Cfr. G. Vecchio, *Cattolici e città nella Lombardia del Novecento. Descrizione di un programma di ricerca*, en "Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia", 1993, pp. 6-40.

79 Cfr. G. Formigoni, *I cattolici-deputati (1904-1918). Tradizione e riforme*, Studium, Roma 1988.

80 L. De Rosa, *Storia del Banco di Roma*, vols. I y II, Banco di Roma, Roma 1982 - 1983 y G. De Rosa, *Storia del Banco di Roma*, vol. III, Banco di Roma, Roma 1984.

81 G. De Rosa, *Una banca cattolica tra cooperazione e capitalismo. La Banca Cattolica del Veneto*, Laterza, Bari 1990.

Vale la pena destacar que otras nuevas líneas de investigación se orientan hacia los aspectos más propiamente organizativos de la presencia de los católicos en la sociedad de su tiempo y hacia cuestiones que entran de lleno en el ámbito de la historia social con intereses primordialmente religiosos, como por ejemplo la historia del asociacionismo femenino[82] o la relación entre los católicos y la escuela[83]. Si, al fin y al cabo, la historia de los "oratorios"[84] puede considerarse a mitad de camino entre la historia social y la de la Iglesia, la historia de la relación Iglesia-familia, con la recuperación de la dimensión privada y cotidiana, parecen entrar de pleno derecho en la historia social. Desgraciadamente, en estos terrenos la investigación está aún en sus primeros pasos y apenas hay algunos estudios sobre pocas familias, normalmente de la aristocracia o de la alta burguesía[85], en parte también por la dificultad de disponer de fuentes para otras categorías sociales.

Los aspectos de historia social están también presentes en el prometedor filón de investigaciones sobre religiosidad popular, en el que se ha distinguido especialmente Attilio Agnoletto[86] con una notable metodología que recurre también a la sociología y la antropología. Junto a un método de este tipo, que ha tenido un buen desarrollo en Francia pero que es aún minoritario en Italia, se sitúan los trabajos de Gabriele De Rosa, que, desde sus primeros estudios sobre el movimiento católico, se ha ido adentrando en la historia social religiosa, abriendo "la investigación a todos los elementos que constituyen el cuadro sociohistórico de la práctica religiosa: de la historia material de la Iglesia a sus relaciones con los fieles; de la historia de las fuerzas económicas a la de la jerarquía de la sociedad civil; de la historia de las representaciones a la de los vectores culturales"[87]. Este tipo de estudios está muy

---

82 Cfr. C. DAU NOVELLI, *Chiesa e associazionismo femminile. L'Unione tra le donne cattoliche d'Italia (1902-1919)*, Roma 1988.

83 Cfr. G. CHIOSSO, *I cattolici e la scuola dalla Costituente al centro-sinistra*, La Scuola, Brescia 1988.

84 Cfr. sobre esto G. BARZAGHI, *Tre secoli di storia e pastorale degli Oratori milanesi*, LDC-Leuman, Torino 1985.

85 Cfr. G. SCANZI, *Milano intransigente. I nobili Brambilla di Civesio dalla Restaurazione alla democrazia*, Ned, Milano 1986.

86 A. AGNOLETTO, *L'interpretazione cattolica, en La "religione popolare". Tre interpretazioni: la cattolica, la protestante, la sociologica*, IPL, Milano 1991, pp. 5-105.

87 Intervención de J. Revel en *I dieci anni di vita di "Ricerche di storia sociale e religiosa"*, en "Ricerche di storia sociale e religiosa", 1983, p. 208.

ligado a la revista *Ricerche di storia sociale e religiosa*, fundada en 1973, que se ha centrado geográficamente en dos zonas, el Veneto y el Mezzogiorno, y metodológicamente, en lo histórico-filológico.

Como ha escrito Gabriele De Rosa: "Ni la antropología, ni la sociología, ni la etnología pueden sustituir, para nosotros, la narración histórica [...]. No disolvemos la concreta realidad histórico en el ambiguo y polivalente mundo de las mentalidades. Hemos dado siempre importancia al documento, a la reconstrucción filológica de los textos, al cuidado de las fuentes y a su correlación recíproca, hasta el punto de proceder a largas y complejas regestas antes de aventurar una posible estructura global, llevados por el temor de desnaturalizar o alterar la reconstrucción de *lo vivido* y de su relación con lo institucional, al insertarlo absurdamente en una artificiosa trama de historia ideológica, como se hacía ayer, o en una no menos artificiosa historia de mentalidades o de psicologías colectivas, como puede suceder hoy"[88].

Me parece que por este camino, que ha sido definido como historia de la sociedad en su dimensión religiosa[89], evitando los siempre peligrosos escollos hagiográficos, se han introducido los coordinadores y autores del *Dizionario degli istituti di perfezione*[90], importante para la comprensión de la espiritualidad de las órdenes y congregaciones religiosas, pero también de personalidades destacadas. Más orientado, en cambio, sobre la temática teológica es el *Dizionario di spiritualità*, publicado por Edizioni Paoline en 1979[91].

Para concluir esta rápida panorámica sobre los estudios de historia religiosa en Italia es necesario aludir a los trabajos sobre otras religiones distintas de la católica.

Aquí se pueden recordar los estudios de Giorgio Spini[92], que dirige

---

88 Intervención de G. De Rosa en *I dieci anni di vita di "Ricerche...*, p. 215.

89 Sobre esto, cfr. A. Zambarbieri, *Gli studi di storia della spiritualità in età moderna in Italia nell'ultimo ventennio*, en "Ricerche di storia sociale e religiosa", 1985, pp. 71-92, especialmente p. 86.

90 *Dizionario degli istituti di perfezione*, Edizioni Paoline, Torino 1974-1988, que ha llegado actualmente al octavo volumen. Para los criterios que se han seguido y la historia del proyecto, cfr. G. Rocca, *Introduzione*, vol. I, pp. VII-XVI.

91 *Dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Milano 1979; vuelto a publicar con modificaciones como *Nuovo Dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Milano 1989.

92 G. Spini, *L'Evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa cristiana libera in Italia (1870-1904)*, Claudiana, Torino, 1971 e Id., *Risorgimento e protestanti*, Il Saggiatore, Milano 19892.

una colección sobre el movimiento evangélico en Italia. A pesar de su reducido número, las comunidades protestantes en Italia han representado una bolsa de no conformismo que se ha resistido a toda asimilación religiosa y que por esto mismo pueden considerarse como "un terreno muy singular para experimentos de microhistoria, de historia de las mentalidades, de exploración en las profundidades de las clases subalternas o de los grupos marginados"[93]. Para una relación bibliográfica sobre la presencia protestante en Italia, desde la segunda mitad del siglo XIX remitimos a las aportaciones de Franco Chiarini[94].

Attilio Agnoleto ha profundizado en algunos aspectos y momentos de la experiencia hebrea en Italia[95], afrontado con coraje el delicado tema del antijudaísmo católico[96]. Se trata de una veta importante que ha de desarrollarse, también para disipar las nieblas del pasado y facilitar las relaciones entre católicos y miembros de otras religiones.

Por último, no parezca fuera de tono, en una relación sobre la historia religiosa, hacer una mención a la literatura sobre el anticlericalismo. Se trata, por el contrario, de un fenómeno, que, convenientemente estudiado, nos permitiría comprender mejor determinadas actitudes de la Iglesia y del mundo católico no sólo en la segunda mitad del siglo XIX –para el que remitimos a un importante estudio de Verucci[97]– sino también en la época fascista y en la segunda posguerra. Mario Casella ha criticado recientemente la tesis que mantenía que las actitudes y actuaciones anticlericales habrían sido prácticamente inexistentes en los años cuarenta, demostrando cómo tal afirmación puede ser cierta sólo parcialmente y limitada a la cúspide de los grupos social-comunistas interesados en encontrar puntos de acuerdo con el mundo católico[98].

---

93 G. SPINI, *Un mestieraccio: ma ne vale la pena*, en *Movimenti evangelici in Italia dall'Unità ad oggi. Studi e ricerche*, Claudiana, Torino 1990, p. III.

94 F. CHIARINI, *Gli studi sulle singole denominazioni evangeliche*, en *Movimenti evangelici in Italia...*, pp. 5-20.

95 Para una primera aproximación cfr. G. ROMANO, *Bibliografia italo-ebraica (1848-1977)*, Olschki, Firenze 1979.

96 Cfr. A. AGNOLETTO, *La presenza religiosa non cattolica in Milano negli ultimi decenni del XIX secolo (protestanti e israeliti)*, en "Quaderni milanesi", 1981, pp. 6-35 e ID., *Antigiudaismo cattolico nell'Italia contemporanea*, en *Studi in onore di Lorenzo Bedeschi*, Centro studi per la storia del modernismo, Urbino 1985, pp. 473-489.

97 G. VERUCCI, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità. 1848-1876. Anticlericalismo, Libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Laterza, Bari 1981.

98 M. CASELLA, *Per una storia dell'anticlericalismo nell'Italia del secondo dopogue-*

4. Publicaciones de fuentes

Al venir a menos los eruditos que, con una paciente obra de cimentación, ponían a disposición de los investigadores importantes fuentes y documentos, y al reducirse la actividad de las "Diputazioni di storia patria", faltan, o están muy avejentados, los repertorios bibliográficos[99] y archivísticos, escasean las ediciones de fuentes y los estudios minuciosos de historia local, que son un punto de partida indispensable para la investigación.

Vale la pena, sin embargo, señalar alguna feliz excepción a esta tendencia, excepción normalmente conectada con la recuperación de los estudios sobre la dimensión local de la Iglesia, tendencia de la que ya hemos hablado. El grupo de investigación sobre "Repertoriamento e inidicizzazione delle lettere pastorali dei vescovi italiani" ha publicado el repertorio de las cartas pastorales de los obispos de Emilia-Romagna[100] y de Toscana desde el siglo XIX hasta la segunda posguerra mundial[101]. La iniciativa, que al principio pretendía sólo la publicación de las cartas pastorales de los obispos de Toscana, Emilia Romagna, Lombardia, Piemonte y Friuli-Venezia Giulia[102], se ha ampliado al Trentino-Alto Adige y a algunas diócesis de Puglia, Brindisi-Ostuni, Lecce, Oria y Gallipoli[103]. Es inútil malgastar tinta en destacar la importancia de las cartas pastorales como instrumento para comprender

---

rra (La campagna anticlericale del 1946-'47 nella documentazione dell'Archivio Centrale dello Stato), en "Itinerari di ricerca storica", 1990, pp. 83-235.

99 Es una excepción L. Mascanzoni, *Pievi e parrocchie in Italia. Saggio di bibliografia storica*, Fotocroma Emiliana, Bologna 1988-1989, 2 vols. El volumen da cuenta de todas las publicaciones históricas que se refieren, directa o indirectamente, a las iglesias con baptisterio en Italia, desde los orígenes hasta nuestros dias. En conjunto, reseña un total de 8.000 títulos.

100 *Lettere pastorali dei vescovi dell'Emilia Romagna*, a cargo de D. Menozzi, Marietti, Genova 1986.

101 *Lettere pastorali dei vescovi della Toscana*, a cargo de D. Menozzi y B. Bocchini Camaiani, Marietti, Genova 1990.

102 Cfr. D. Menozzi, *Prefazione*, en *Lettere pastorali dei vescovi della Toscana...* p. VII.

103 Cfr. *Le lettere pastorali dei vescovi di Bolzano-Bressanone e Trento in età contemporanea*, a cargo de D. Menozzi, M. Demo, A. Sarri, en "Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento", 1988, 14, pp. 287-378 y D. Del Prete, *Le lettere pastorali della diocesi di Brindisi-Ostuni e Lecce in età contemporanea*, en "Itinerari di ricerca storica", 1988, 2.

el rumbo del episcopado italiano y la concepción que los distintos obispos tienen de la presencia de la Iglesia en la sociedad de su tiempo.

En esta perspectiva hay que incluir también las dos series, en curso de publicación, sobre los sínodos diocesanos. Si las cartas pastorales permiten captar qué asuntos y problemas se consideran más importantes y, por tanto, dignos de una intervención del magisterio episcopal, los sínodos "manifiestan claramente la conciencia eclesial de una determinada época, y permiten, en consecuencia, conocer los criterios teológicos que inspiran las actitudes y opciones de cada Iglesia local"[104]. El "Centro interuniversitario di ricerca e documentazione sulla legislazione ecclesiastica e le instituzioni religiose" ha confiado a Silvio Ferrari la misión de coordinar la publicación de los documentos sobre *Sinodi e concili dell'Italia post-unitaria*. Hasta hoy han aparecido dos volúmenes dedicados a los sínodos durante el pontificado de Pío IX[105] y el primero dedicado a los sínodos que se realizaron bajo el pontificado de Juan XXIII[106].

Casi simultáneamente, Edizioni Paoline han confiado al mismo Silvio Ferrari y a Elio Guerriero el cuidado de una colección que recoja sistemáticamente las actas de los sínodos que tuvieron lugar en Italia tras el Concilio Vaticano II. Como han destacado ambos editores, el concilio modificó notablemente las características de los sínodos diocesanos italianos, que empezaron a perder el componente primordialmente jurídico que tenían en el pasado, para adquirir unas connotaciones claramente pastorales. La importancia que hoy en día se confiere a los sínodos para comprender la vida religiosa de la época contemporánea y sus fundamentos en las distintas situaciones locales, quedó de relieve en un seminario sobre los sínodos post-conciliares que tuvo lugar en el "Istituto per le Scienze Religiose" de Bologna en marzo de 1989 y cuyas actas están en curso de publicación. La colección de las Edizioni Paoline es una notable contribución al estudio de estos aspectos, ya que se han propuesto la publicación íntegra de las actas de los 24 sínodos

---

104 P. PETRUZZI, *I sinodi diocesani in Italia durante il pontificato di Pio IX: problemi istituzionali e pastorali*, en *I sinodi diocesani di Pio IX (1866-1878)*, a cargo de M. VISMARA MISSIROLI, Herder, Roma 1988, p. LII.

105 *I sinodi di Pio IX (1860-1865)*, a cargo de A. GIANI y G. SENIN ARTINA, Herder, Roma 1987 y el vol. II, *I sinodi diocesani di Pio IX (1866-1878)*.

106 *I sinodi diocesani di Giovanni XXIII*, vol. I, *(1958-1959)*, a cargo de P. CONSORTI, Herder, Roma 1990.

que se han desarrollado en Italia tras el concilio y de los otros tantos que se están desarrollando aún o están previstos para un futuro próximo. Hasta ahora han aparecido los primeros cuatro volúmenes, sobre los sínodos de algunas diócesis de Piemonte, Toscana, Trentino Alto Adige, Friuli y Emilia[107].

Convienen mencionar además los diez volúmenes del *Enchiridion Vaticanum*[108] y los tres del *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*[109], esenciales para reconstruir las actuaciones de las congregaciones vaticanas y de la CEI, respectivamente.

Frente a estas notables iniciativas para la publicación de importantes fuentes, la situación general resulta deprimente. La precariedad, por usar un amable eufemismo, del estado de conservación de numerosos archivos diocesanos y eclesiásticos es de sobra conocido, como también lo es la dificultad de acceso a otros, escudada tantas veces en misteriosos motivos sobre su "carácter reservado". Si bien no faltan meritorias excepciones (como es el caso del archivo de la curia de Milán), resulta muy penoso ver día tras día, sin posibilidad de intervenir, cómo desaparecen materiales fundamentales para la memoria del pasado religioso de nuestro país. Piénsese por ejemplo en una fuente esencial para la reconstrucción y la comprensión de la vida de la diócesis italianas, como son los boletines diocesanos[110]. La colección más amplia, aunque incompleta, fue destruida en 1966, como consecuencia del aluvión de Florencia, que dañó la sede de la Biblioteca Nacional. Quien pretenda utilizar los boletines diocesanos en sus investigaciones, debe resignarse a largas y, frecuentemente, inútiles peregrinaciones por las bibliotecas locales, habida cuenta de que no existe siguiera un repertorio completo de tales fuentes.

---

107 *Sinodo Diocesano di Prato*, Edizioni Paoline, Torino 1989; *Sinodi Diocesani di Casale Monferrato, Vercelli, Ivrea*, Edizioni Paoline, Torino 1990; *Sinodi Diocesani di Bolzano-Bressanone, Udine, Trento*, Edizioni Paoline, Torino 1990; *Sinodi Diocesani di Bobbio, Reggio Emilia e Guastalla, Fidenza*, Edizioni Paoline, Torino 1991.

108 *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1977-1992, 12 vols. La publicación se completa con un volumen de índices (1990) y un *Supplementum* (1990).

109 *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana*, vol. I, *1954-1972*, Dehoniane, Bologna 1985; vol. II, *1973-1979*, 1985; vol. III, *1980-1985*, 1986.

110 La importancia de tales fuentes ha sido destacada por J. D. DURAND, *L'Église catholique dans la crise de l'Italie (1943-1948)*, École Française de Rome, Paris-Roma 1991, pp. 749-752.

5. Conclusiones

Como se ha podido ver, la historia religiosa en Italia es una realidad amplia y compleja. Es significativo destacar que los que se ocupan de tales estudios no proceden exclusivamente de los grupos de especialistas de la historia de la Iglesia o de la historia del cristianismo, sino que son normalmente profesores de historia moderna, contemporánea, económica o de las doctrinas políticas. Esto permite un análisis de más amplios horizontes, aunque siguen siendo excepción las aportaciones de historia religiosa en las principales revistas históricas generales. La mayor parte de los estudios del género aparecen en la *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, en la *Rivista di storia e letteratura religiosa*, en *Ricerche di storia sociale e religiosa* o en *Cristianesimo nella storia*. Las excepciones crecen si nos referimos a la historia política del movimiento católico.

Parece que estas limitaciones, residuo de un tiempo en que estos estudios eran feudo exclusivo de eclesiásticos y en el que la posibilidad de establecer cátedras especializadas resultaba inviable por la presencia de resistencias anticlericales, están a punto de superarse. La crisis de las ideologías que caracteriza los últimos años del siglo XX permite, a su vez, eliminar con mayor facilidad dificultades y prejuicios que hasta ayer parecían insalvables.

ALFREDO CANAVERO
Universitá degli Studi di Milano

La historiografía francesa sobre historia religiosa contemporánea*

JEAN-MARIE MAYEUR

En el campo de las investigaciones sobre el período contemporáneo –entendiendo por tal el siglo XIX desde el final de la crisis revolucionaria hasta nuestros dias–, la historia religiosa ha adquirido desde hace decenios un lugar privilegiado y una notable originalidad[1]. Bastará con destacar algunos indicios significativos. Ya en 1974 se creó una "Association française d'histoire religieuse contemporaine", que cuenta con un boletín informativo y tiene cada año una jornada de estudios. A finales de los años setenta, el "Centre National de la Recherche Scientifique" (CNRS) ha creado un grupo de investigaciones coordinadas ("Groupement de recherches coordonnées", o GRECO) de historia religiosa moderna y contemporánea, cuya misión era federar y animar a los distintos equipos de investigación que existían, y cuyo papel ha sido considerable. Actualmente, el "Groupement de recherches d'histoire du christianisme moderne et contemporain" continúa el camino abierto por el GRECO. Sin dejar el mundo de las instituciones, es indispensable mencionar el crecimiento considerable, desde hace trein-

---

* Traducción de Antón M. Pazos.

[1] Baste remitir al lector a las síntesis elaboradas por C. LANGLOIS, *Histoire religieuse*, en *Dictionnaire des sciences historiques*, dirigido por A. BURGUIÈRE, PUF, Paris 1986, pp. 575-583 y *Trente ans d'histoire religieuse, suggestions pour une future enquête*, en "Archives des Sciences sociales des religions", 63 (1987) 85-114.

ta años, paralelamente al crecimiento de la educación superior en Francia, de puestos de profesores universitarios cuyos titulares dan una importancia privilegiada a la historia religiosa y dirigen investigaciones en esa línea. Queda muy lejos el tiempo en que muy contados profesores universitarios se dedicaban a la historia religiosa. No resulta sorprendente, por tanto, que el número de tesis defendidas haya también aumentado considerablemente.

Algunas síntesis importantes han sacado recientemente provecho de todo ese conjunto de trabajos publicados o inéditos, como sucede tantas veces con las tesis o memorias de estudiantes. Bastará mencionar en este sentido los tres tomos de la *Histoire religieuse de la France contemporaine*, de Yves-Marie Hilaire y Gérard Cholvy[2], las contribuciones consagradas al período contemporáneo de la *Histoire du Christianisme*[3] y la *Histoire de la France religieuse* dirigida por Jacques Le Goff y René Rémond[4] o la serie de *Histoire des diocèses de France*[5]. Algunos editores, además, desarrollan colecciones científicas dedicadas a la historia religiosa, como las Editions du Cerf o las Editions ouvrières, rebautizadas hace poco bajo el nombre de Editions de l'Atelier.

Hay que destacar también las publicaciones de instrumentos de trabajo, con frecuencia promovidos por el GRECO del CNRS. Así sucede con los *Materiaux pour l'histoire religieuse du peuple français*, reunidos por Ferdinand Boulard, de los que se han editado ya tres tomos[6], y que constituyen una irremplazable edición crítica de documentos relativos a la vida religiosa de las diversas regiones, en la línea de las encuestas llevadas a cabo por el canónigo Boulard. Algo similar hay que decir de las publicaciones bibliográficas sobre la piedad popular, bajo la responsabilidad de Paule Lerou[7], del *Dictionnaire du monde*

---

2 Tomo I, *1800-1880*, 1985, Tomo II, *1880-1930*, Tomo III, *1939-1988*, 1988, Privat, Toulouse

3 *Histoire du Christianisme: des origines á nos jours*, Tomo 12, J.-M. MAYEUR (dir.), *Guerres mondiales et totalitarismes, 1914-1958*, Desclée, Paris 1990.

4 *Histoire de la France religieuse*, Tomo 4, R. RÉMOND (dir.), *Société secularisée et renouveau religieux: XIXe siècle*, Seuil, Paris 1992.

5 Editadas en Beauchesne. Son actualizaciones elaboradas por los mejores especialistas, que ponen el resultado de sus investigaciones al alcance del gran público.

6 Es una coedición del CNRS, la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales y la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

7 B. PLONGERON, y P. LEROU, (dirs.), *La pieté populaire en France: repertoire bibliographique*, Brepols, Turnhout, 1984 y ss.

religieux dans la France contemporaine, del que han sido ya publicados cinco tomos y que ofrece las prosopografías de las principales personalidades de un grupo –los jesuitas, los protestantes– o de una región, como Alsace, Bretagne o el Nord[8]. En revancha, las ediciones de textos y correspondencias están muy poco desarrollados. En este campo habría que mencionar con elogio el conjunto de publicaciones sobre Lamennais y el catolicismo liberal debidas no a un historiador, sino a un especialista de la literatura, como es Louis Le Guillou.

Una vez levantada acta de esta vitalidad, interesa delimitar bien las orientaciones generales de la historiografía francesa y precisar las líneas maestras que le confieren más originalidad. Interesa también anteponer como advertencia que no pretende ser una historiografía confesional. De ahí la amplitud de los términos utilizados, como el de historia del cristianismo, que abraza las diversas confesiones cristianas, o el de historia religiosa, que desataca la atención prestada a las confesiones no cristianas, pero también a las restantes manifestaciones de religiosidad: "religiones laicas", sectas o nuevos movimientos religiosos. Es claro que un sólo historiador es incapaz de dominar un ámbito tan amplio, pero también lo es que en el campo necesariamente limitado que trabaja cada uno se tiende a evitar la visión confesional y a procurar en cambio los estudios comparativos. Tal es el enfoque de los volúmenes de la *Histoire du Christianisme*, muy diferentes desde este ángulo del enfoque de la que podría considerarse su antecesora, la *Historia de la Iglesia* dirigida por Fliche y Martin.

Veamos cuales son las innovaciones más importantes de la historiografía religiosa francesa[9]. Insistir en ellas no quiere decir que se desconozca el interés que tiene la línea clásica de trabajos –tipo biografías, instituciones o doctrinas, siempre indispensables–, sino resaltar las mutaciones que se han producido en el último medio siglo. La más significativa podría ser la decisión de hacer una historia social de la vida religiosa. En este sentido no es inútil citar el artículo realmente basilar de Gabriel Le Bras *Statistique et histoire religieuses*, publicado en octubre de 1931[10]. Sintetiza muy bien la originalidad de una corrien-

---

[8] J.-M. MAYEUR e Y.-M. HILAIRE, *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, Beauchesne, Paris 1985 y ss.

[9] El autor de este texto ha procurado centrar sus ejemplos en el terreno que conoce menos mal: el catolicismo francés contemporáneo.

[10] G. LE BRAS, *Statistique et histoire religieuses. Pour un examen détaillé et pour une*

te que se apoya en la sociología, la historia social y de las mentalidades –la escuela de *Annales* es de la misma época– y que responde a las preocupaciones pastorales de los sacerdotes preocupados por los orígenes de la descristianización.

El mapa de la práctica religiosa en la Francia rural, publicado en 1947 con la doble firma de Gabriel Le Bras y Fernand Boulard, un consiliario de la Jeunesse agricole catholique, ilustra perfectamente este encuentro entre la sociología religiosa histórica y la pastoral. Basada en una búsqueda exhaustiva de los datos históricos sobre práctica religiosa, es decir, las visitas pastorales y el conjunto de documentos acumulados por los eclesiásticos, recurriendo a la estadística y a la cartografía, la investigación surgida de tal colaboración fue muy fecunda. Hizo posible llegar a un conocimiento muy ajustado de las diversidades regionales en el plano religioso, desde Pas de Calais a Herault, de Bretagne al Limousin[11], aunque la peor calidad de las fuentes no ha permitido conocer con igual precisión las realidades urbanas. La encuesta permitió también describir con precisión los comportamientos religiosos de los distintos grupos sociales: campesinado, clases medias, burguesía y mundo obrero así como su evolución. Los trabajos ulteriores no han cesado de confirmar las primeras hipótesis de Gabriel Le Bras, mostrando que no existe una evolución lineal hacia un debilitamiento progresivo de la practica religiosa, sino que, al contrario, a las caídas de vitalidad religiosa pueden seguir alzas vigorosas.

El mundo de los clérigos no ha suscitado menos interés que el de los laicos. También ahí el canónigo Boulard había abierto el camino con su *Essor ou déclin du clergé français*, publicado tras la II Guerra Mundial[12], que es un estudio ejemplar de la evolución de las vocaciones religiosas desde el concordato napoleónico. Otros estudios han venido después afinando en los orígenes sociales, la formación o las formas de sociabilidad del clero, como ha hecho Philipe Boutry en una obra de gran originalidad: *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*[13]. Poco antes había publicado Claude Langlois otro estudio ejemplar por

explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France, en "Revue d'Histoire de l'Eglise de France", 17 (1931) 425-449.

11 Al citar estas regiones menciono implícitamente los trabajos de Yves-Marie Hilaire, de Gerard Cholvy, de Michel Lagrée y de Louis Perouas.

12 Editions du Cerf, Paris 1950.

13 Editions du Cerf, Paris 1986.

su rigor y precisión: *Le catholicisme au féminin*[14], en el que mostraba la amplitud y las modalidades de la oleada de congregaciones fundadas en el siglo pasado. No hay, en cambio, un estudio semejante sobre las órdenes religiosas masculinas.

El episcopado ha sido el centro de muchas investigaciones desde la tesis de Jacques Gadille sobre los obispos franceses en la III República[15], nueva por su presentación de las teologías políticas de los obispos y su sociología del episcopado de los años 1860 a 1880. Habría que mencionar en este apartado una tesis importante aún inédita, la de Jacques-Olivier Boudon sobre el episcopado francés en el período concordatario[16], en la que, gracias a los métodos prosopográficos aclara de manera decisiva la génesis de la élites clericales del siglo XIX francés. Una vez más, la historia religiosa se inspira en aportaciones de la sociología religiosa.

La atención que se ha dedicado a la historia social de la vida religiosa, a los fieles y a los clérigos, considerados como objeto de análisis social, se corresponde, recíprocamente con la atención prestada al papel de las fuerzas religiosas en la historia de las sociedades: del entorno social del grupo religioso, se pasa a estudiar su actitud ante el conjunto de la sociedad y a sus modos de actuación, lo que se refleja precisamente en el empleo del término "fuerzas" religiosas, conscientemente empleado, por ejemplo, en la útil síntesis para la época de Aline Courtrot y François Dreyfus[17].

Respecto a la Iglesia católica, se ha estudiado con mucho interés su actitud ante el mundo moderno, por utilizar una expresión del siglo XIX. Numerosos trabajos se han dedicado a definir las tenencias y las corrientes fundamentales: católicos liberales, intransigentes, sociales, demócratas, etc. La aportación de las investigaciones recientes –y, particularmente, de la importante obra de Emile Poulat– ha sido la de ofrecer la verdadera dimensión del catolicismo intransigente, marcar

---

[14] C. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXème siècle*, Editions du Cerf, Paris 1984.

[15] J. GADILLE, *La pensée et l'action politique des évêques français au début de la Troisième République (1870-1883)*, Hachette, Paris 1967.

[16] J.-O. BOUDON, *L'episcopat français à l'époque concordataire. Origines, formation, designation.*

[17] A. COURTROT, F. DREYFUS, *Les forces religieuses dans la societé française*, Colin, Paris 1965.

su vitalidad espiritual y seguir la huella de sus iniciativas, que están en la base del catolicismo social y de la democracia cristiana. Gracias a eso, se ve claramente que las corrientes tan apreciadas por los historiadores de las ideas no dan cuenta cabal de una realidad muy compleja. Uno de los valores de los estudios biográficos, que han reconquistado un lugar de honor, es, entre otros, el de mostrar los límites de las clasificaciones ideológicas: una misma personalidad puede participar, sucesiva o simultáneamente, en corriente aparentemente diferentes. Así, tanto se puede decir que muchos católicos intransigentes han terminado en la democracia cristianas, como que entre la Association catholique de la Jeunesse française y Le Sillon se han dado trasvases y aproximaciones.

Una bloque importante de la investigación se ha orientado hacia la prensa periódica y las publicaciones católicas, las obras de caridad, las organizaciones juveniles y los patronatos, los movimientos de Acción Católica general y especializada o el sindicalismo cristiano.

Las actitudes políticas han sido, desde antiguo, objeto de una atención particular: los especialistas de sociología electoral, en la línea de André Siegfried y de François Goguel no han dejado de investigar la correlación entre práctica religiosa y comportamiento electoral. Aún hoy día, y a pesar de la evolución del mundo católico, unos niveles altos de práctica religiosa continúan siendo el mejor predictor de un voto conservador o de centro. Pero, y esto es un rasgo original del comportamiento político de los católicos franceses, éstos han vivido siempre un pluralismo político de hecho, lo que explica la vinculación durante el siglo XIX a tres tradiciones dinásticas distintas: legitimismo, orleanismo y bonapartismo. Cuando las instituciones republicanas empezaron a ser ampliamente aceptadas, después de la primera guerra mundial, el voto católico continuó dividiéndose entre distintas familias políticas, de centro y derecha, antes de que, a partir de los años cincuenta, una minoría creciente se orientase hacia la izquierda.

Como contrapartida, Francia no conoció un gran partido político de inspiración cristiana, si exceptuamos el Mouvement républicain populaire en los años posteriores a la Liberación. Se podría concluir que las ideas demócrata-cristianas han tenido gran éxito, aunque no así los partidos homónimos. Sin embargo, el estudio de éstos pone al descubierto toda una nebulosa de agrupaciones afines, como ha sucedido en

una reciente tesis de Jean-Claude Delbreil[18].

Más allá de los compromisos políticos, otro tema que ha suscitado numerosas investigaciones es el de las actitudes y comportamientos ante las grandes crisis de la Francia contemporánea. En esa línea se han publicado las actas de importantes coloquios sobre los católicos durante la II Guerra Mundial, ampliandose el análisis a los protestantes[19]. Las relaciones entre la Iglesia católica y la Révolution nationale del mariscal Pétain, el papel de los católicos en la Resistencia y particularmente la Resistencia espiritual o la actitud ante la persecución antisemita han sido objeto de estudios muy cuidadosos. Por el contrario, las formas de la vida religiosa durante ambas guerras mundiales han llamado menos la atención de los investigadores.

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado, durante tanto tiempo objeto privilegiado de estudios, han pasado a un segundo término. Con todo, una novedad en este campo son algunas obras recientes, de pluma de juristas, sobre la administración de cultos y el funcionamiento del sistema concordatario a lo largo del siglo XIX[20]. La práctica del régimen de separación, abordado también por juristas, está pidiendo además un estudio de conjunto. Estos caso muestran que, probablemente, el enfoque institucional ha sido descuidado por los historiadores, más atentos a lo social, a la influencia de lo social sobre lo religioso, a la consideración del "peso del fenómeno religioso en el desarrollo de la sociedad", en expresión de Michel Lagrée.

Con todo, la evolución hacia una historia socio-religiosa es una de las señas de identidad de la escuela histórica francesa desde hace medio siglo, y los ejemplos que hemos puesto referidos al período contemporáneo, podrían extenderse al período medieval y moderno (entre los siglos XVI y XVIII), y quizá algo menos al período de la antigüedad cristiana, en parte debido a la escasez de fuentes. Tal orientación cons-

---

[18] J.-C. DELBREIL, *Centrisme et démocratie chrétienne. Le parti démocrate populaire aux origines au MRP. 1910-1944*, Publications de la Sorbonne, Paris 1990.

[19] Cfr. especialmente *Eglises et chrétiens dans la Deuxième guerre mondiale*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1978 ss.

[20] Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Le jeu concordataire dans la France du XIXème siècle. Le clergé devant le Conseil d'Etat*, prefacio de J. Imbert, PUF, Paris 1988; J. LAFON, *Les prêtres, les fidèles et l'Etat. Le ménage a trois du XIXème siècle*, Beauchesne, Paris 1987; J.-M. LENIAUD, *L'administration des cultes pendant la période concordataire*, prefacio de Claude Goyard, Nouvelles Editions Latines, Paris 1988.

tituye un logro notable, aunque no hay que olvidar que sigue siendo imprescindible precisar la especificidad del hecho religioso. El etnólogo Marcel Mauss, discípulo y sobrino de Emile Durkheim, decía en 1933: "Hemos hecho demasiada práctica y demasiado poca mitología y representación". Ha sido indispensable, por tanto, ir de las prácticas a las creencias y a las representaciones, algo, por otra parte, en lo que insistía constantemente Gabriel Le Bras.

En esta trayectoria se ofrecían al investigador dos caminos. Por un lado se prestó una atención más viva a lo que se ha agrupado bajo el nombre de "religión popular", aunque el concepto ha provocado muchos debates. El medievalista Michel Mollat ha podido recalcar con razón que no era necesario oponer constantemente la religión oficial y la religión popular y que en la religión de las élites pueden estar presentes formas populares de piedad. Un maestro de la antropología religiosa, que ha ejercido una profunda influencia, Alphonse Dupront, prefería utilizar el término "religiosidad" popular[21]. Veía en ella una religiosidad vivida por libre, que busca apaciguar y propiciarse a las fuerzas de lo sobrenatural, de lo sagrado, de lo irracional, y que la Iglesia se esfuerza en depurar. Veía también las permanencias de una cultura tradicional, transmitida por la palabra y el gesto. Por último, esta religiosidad es también una "popularización", una interpretación popular de la religión de los eclesiásticos.

Sin duda, los historiadores de los siglos XIX y XX han tenido menos tendencia a escrutar las manifestaciones de la religiosidad popular que los especialistas de la Edad Media o de la época moderna. Con todo, hoy empiezan a llamar su atención las peregrinaciones, la literatura menuda de devoción, los cultos populares o los *ex votos*.

El segundo de los posibles caminos que mencionábamos es el estudio de las creencias "oficiales". Es cierto que esta historia se ha hecho siempre, pero a veces como simple descripción de las doctrinas teológicas, insuficientemente insertada en la realidad histórica. Además, los historiadores, que no son filósofos ni teólogos, han tenido con frecuencia una cierta dificultad para analizar el pensamiento religiosos o las corrientes teológicas. De ahí la originalidad de los trabajos del padre Claude Bressolette sobre Mons. Maret, el decano de la Facultad de

---

21 A. DUPRONT, *Du Sacré*, Gallimard, Paris 1987.

Teología de la Sorbonne, al que ha conseguido situar en el contexto de los debates filosóficos y teológicos de su tiempo entre tradicionalismo y racionalismo, llegando a precisar su pensamiento eclesiológico, que define como un galicanismo moderado[22]. También en esta línea, no parece necesario recalcar una vez más la inmensa deuda de todos los historiadores con la gran obra de Emile Poulat. Se orienta en varias direcciones, pero le da unidad el punto de partida que no es sino la búsqueda de las dimensiones y el sentido de la crisis modernista. Etienne Fouilloux ha clarificado las corrientes de la teología católica del siglo XX a través de las significativas controversias sobre el ecumenismo y la unidad de los cristianos[23].

Por último, tampoco la historia de la espiritualidad, a pesar de su carácter específico, debe separarse de la historia. Baste el ejemplo de Claude Savart, que a través del espejo de la actividad editorial religiosa, en un estudio cuantitativo riguroso, ha establecido el desarrollo de la espiritualidad ultramontana del siglo XIX[24]. O el del P. Jacques Benoist, que en su historia de la construcción de la basílica del Sacré Coeur de Montmartre, ha conseguido presentarnos en vivo una de las grandes devociones del siglo, al tiempo que describe la tipología de los grupos laicos y eclesiásticos asociados a los orígenes de la basílica. Sin duda esta historia, como la de la catequesis, la de la predicación o la de la práctica sacramental, que se van afianzando poco a poco, es de las más difíciles. Pero no dejaremos por ello de repetir que es indispensable para comprender a fondo las realidades religiosas. Crisis como la de Action française, o la de mons. Lefevbre, encuentran su explicación última en las teologías y las espiritualidades. La historiografía religiosa francesa ha explorado desde hace decenios y con éxito los caminos de la historia socio-religiosa. No debería, sin embargo, descuidar los estudios tradicionales, aunque renovando los métodos y recurriendo a los

---

22 C. BRESSOLETTE, *L'abbé Maret. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne, 1830-1851*, Beauchesne, Paris 1977 y *Le pouvoir dans la societé et dans l'église. L'ecclesiologie politique de Mgr Maret, dernier doyen de la faculté de théologie en Sorbonne*, Cerf, Paris 1984.

23 E. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXème siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Le Centurion, Paris 1982.

24 C. SAVART, *Les catholiques en France au XIX siècle. Le témoignage du livre religieux*, Beauchesne, Paris 1985.

logros conseguidos por la historia social y la historia de las mentalidades. Ganaría también, sin duda, si se abriese más allá de las realidades francesas hasta disfrutar de la riqueza que aportan los estudios comparativos.

JEAN-MARIE MAYEUR
Université de Paris-Sorbonne

Anotaciones sobre la situación de la historia de la Iglesia en Alemania*

HEINZ HÜRTEN

Una descripción suficiente de los logros y problemas de la historia de la Iglesia, como disciplina, en Alemania, sólo puede esperarse de un experto que haya trabajado durante toda una vida en esa materia, o que al menos haya tenido el reposo para realizar detenidas lecturas e investigaciones bibliográficas. Puesto que no me ha sido dado ni lo uno ni lo otro, no puedo sino presentar algunos comentarios aforísticos.

En Alemania, la realidad de la historiografía de la Iglesia se desarrolla bajo condiciones heterogéneas, que determinan de forma inconfundible su trabajo.

1) La historia de la Iglesia es una disciplina arraigada en las Facultades de Teología de las Universidades, que normalmente son instituciones estatales. Las Escuelas Superiores de Teología, no estatales, siguen ese modelo.

Esto tiene como consecuencia que la historia de la Iglesia se suele considerar como tarea de los teólogos y no de los historiadores en Facultades no teológicas. Para estos historiadores hasta ahora –quizá cambie en el futuro– se consideraba como *passus extra viam*, que dificultaba su carrera académica, dedicarse a cuestiones consideradas de historia de la Iglesia.

---

* Traducción de Enrique Banús.

Es significativo, para describir la distancia que mantiene con respecto a la historiografía profana, el hecho de que la Sección de Historia de la Iglesia de la Asociación Alemana de Historiadores, cuyo órgano es la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, no se puede considerar como representativa de la historia de la Iglesia en Alemania, a pesar de sus considerables logros y sus afamados miembros.

Otro síntoma de esta distancia puede ser el hecho de que, por los datos de que dispongo, la historia de la Iglesia en Alemania prácticamente no se vio afectada por las tremendas discusiones metodológicas que en los años setenta y a comienzos de los ochenta llamaron la atención de los estudiantes y absorbieron la capacidad de trabajo de los profesores; a la inversa, prácticamente nadie fuera del gremio se interesó por los debates de los historiadores de la Iglesia sobre el carácter teológico de su disciplina.

2) Como disciplina teológica, la historia de la Iglesia en Alemania se diferencia de acuerdo con las líneas de separación de las dos grandes confesiones cristianas (y dentro de la historiografía protestante se distingue a su vez, aunque con menos nitidez, entre las diversas iglesias). Por tanto, Historia de la Iglesia es historia de la iglesia a la que uno pertenece. Por este motivo, caen fuera de la consideración de una confesión cristiana aquellas materias que son propias de otra confesión. Así –por citar un ejemplo arbitrario–, el último tomo del excelente manual de la Historia de la Iglesia de Hubert Jedin, titulado "La Iglesia universal en el siglo XX", no contiene informaciones sobre el protestantismo, aunque hay que decir que precisamente por este motivo el manual ha sido objeto de críticas en la opinión pública. La tendencia, muy clara en Alemania, de minimizar las diferencias entre las confesiones, –tendencia que se expresa también en el hecho de hablar, sin distinción, de "iglesias"–, no gusta de tales fijaciones en una sola confesión. Un paso para superar este tipo de especialización confesional se da con el manual "Historia ecuménica de la Iglesia", editado en 1970-74 por Raymund Kottje y Bernd Moeller[1] y reeditado luego en varias ocasiones. Ahora bien, habrá que ver si ese tipo de manual logra imponerse. El concepto de "iglesia", diferente según las confesiones, parece que encierra impedimentos para la idea de una historia de la Iglesia que comprenda todas las confesiones cristianas. Con su obra

1 *Ökumenische Kirchengeschichte*, Matthias Grünewald, Mainz, 1970 y ss.

"Las iglesias y el Tercer Reich"[2], iniciada en 1977, el historiador protestante Klaus Scholder hizo un intento de presentar la historia de ambas iglesias como una unidad; se trata de un intento importante, aunque en mi opinión fracasado en su núcleo, intento que tuvo que dejar inconcluso después del segundo tomo. Aquí las materias de ambas confesiones aparecen como excesivamente divergentes para que puedan ser presentadas ambas de forma adecuada, sin que una se convierta en la medida de la otra.

3) La historia de la Iglesia en Alemania, durante largas e importantes épocas, ha ido estrechamente unida a la historia de la nación, de forma que en algunos campos la historia de la Iglesia se funde con la historia general del pueblo alemán y de su cultura. Esto se puede aplicar no sólo a la Edad Media, sino de forma muy clara también a la época de la reforma protestante, a la historia de la constitución del *Kaiserreich*, que terminó en 1806, o al *Kulturkampf*. Por eso, ningún historiador de la época de la génesis del protestantismo –por elegir también aquí un ejemplo aleatorio– puede dejar de tener en cuenta el libro *Die Reformation in Deutschland* de Joseph Lortz (1939-40). Pero en estos casos se trata de puntos de contacto entre historia de la Iglesia e historiografía profana, que resultan de una identidad de los campos de investigación, pero no de una apertura mutua de ambas disciplinas.

Con el trasfondo de estas consideraciones se entiende quizá mejor el alcance de algunos detalles que se han de exponer a continuación. Estas circunstancias quizá expliquen, al menos parcialmente, por qué la historia de la Iglesia en Alemania, en una parte muy considerable, es historia de la organización eclesial, de Papas y obispos, concilios y órdenes religiosas (y, en la parte protestante, historia de la teología y de los teólogos), lo que –por ejemplo– en el ya citado manual de Jedin lleva a que el problema que para la Iglesia resultó del poder nacionalsocialista se trate, si no se refiere específicamente a acontecimientos alemanes, en el capítulo dedicado a la política exterior de los pontífices. Las descritas condiciones-marco para la historia de la Iglesia en Alemania probablemente sean también un motivo para que no se haya consolidado la "historia religiosa" como parte integral de la ciencia histórica. Ahora bien, sus funciones específicas caen parcialmente dentro del campo de otra disciplina académica, la etnología religiosa,

---

[2] K. SCHOLDER, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Ullstein, Frankfurt 1977-1985.

cuya independencia lleva a que sus relaciones con la historia no estén especialmente desarrolladas.

La conciencia teórica de la historia de la Iglesia en Alemania no parece, al menos al observador que viene de fuera, especialmente desarrollada. Esto no necesariamente ha de ser un error que impida los éxitos en la práctica. Precisamente en Alemania hemos visto que en la historia profana la mayor discusión que se recuerda, la llamada "controversia de Fischer", en que se debatía la culpa del *Reich* en el surgimiento de la I Guerra Mundial, se mantuvo con los medios de la historia diplomática, relativamente alejada de las teorías, y, sin embargo, influyó decisivamente en nuestra conciencia colectiva. Tampoco se debe olvidar que "en un nivel que no fuera el de la tradicional historia política e intelectual [...] no hubiera sido posible registrar y superar intelectualmente los acontecimientos y la imagen histórica del más reciente pasado alemán"[3]. Por ello, no se puede considerar como indicio de una debilidad de la historia de la Iglesia en Alemania el que en los últimos años ya no haya mantenido grandes debates teóricos.

El último de ellos tuvo lugar en 1981, en el Instituto de la Sociedad Görres en Roma, con participación internacional[4]. No condujo a ningún resultado que se aceptara de forma unánime, sino que formuló dos ideas casi diametralmente opuestas. Mientras que Victor Conzemius repetía su concepción, ya expuesta con anterioridad, de que la historia de la Iglesia es una "disciplina no teológica", que se puede ejercer legítimamente también fuera de las Facultades de Teología, exigiendo sólo del historiador de la Iglesia en una Facultad de Teología que su fe en Cristo no fuese sólo "una mera hipótesis de trabajo"[5], Erwin Iserloh defendió el carácter teológico de la historia de la Iglesia, no sólo por su objeto material –la Iglesia–, sino también por la función que le está atribuída de considerar los procesos históricos, que se pueden constatar

---

[3] E. SCHULIN, *Traditionskritik und Rekonstruktionsversuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, p. 140.

[4] *Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode - heute*, Internationales Symposion des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft in Verbindung mit der Comission Internationale d'Histoire Eclesiastique und dem Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Roma 24-27 de junio de 1981, en "Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte", 80 (1985) 1-283.

[5] V. CONZEMIUS, *Kirchengeschichte als "nichttheologische" Disziplin*, en "Römische Quartalschrift", 80 (1985) 31-48, la cita en pág. 41.

de forma empírica, "en una dimensión más amplia", aplicando un "principio interpretativo" complementario, "más allá de la visión meramente racional": "la intervención del Dios vivo en la Historia"[6]. Walter Kasper, entonces un conocido catedrático de Dogmática en Tubinga y hoy Obispo de Rottenburg, apoyó la postura de Iserloh con su exposición sobre la Historia de la Iglesia como teología histórica. Si bien rechazó que se pudiera utilizar la función salvífica de la Iglesia "para interpretar acontecimientos singulares en la Historia de la Iglesia", puesto que "no podemos descubrir las cartas de Dios ni en la historia del mundo ni en la Historia de la Iglesia", afirmó que –preocupado por una "eclesiología separadora" de tipo nestoriano– no atribuía a la historia de la Iglesia solamente la función de describir la configuración de la Iglesia, tal como se puede captar empíricamente, sino que calificó como su objeto "la historicidad de la naturaleza de la propia Iglesia", por lo que la historia de la Iglesia tendría que preguntarse qué –en los acontecimientos en la Iglesia– "se ha de considerar concreción histórica del Evangelio y qué [...] ha de verse como falsificación y reducción del Evangelio". Desde su perspectiva teológico-sistemática formuló, como deseos a la historia de la Iglesia, una relación más estrecha con la historia de los dogmas, la intensificación de la historia de las misiones como paradigma del "ingreso de la Iglesia y de su mensaje en un nuevo espacio socio-cultural" y, finalmente, la continuación de proyectos de historia ecuménica de la Iglesia[7].

Para la práctica de la historia de la Iglesia en Alemania, el simposio de Roma no sentó cátedra, lo mismo que otras exposiciones sobre este tema. Para la historia de la Iglesia en nuestro país me parece que se puede afirmar en general que la cualidad teológica que algunos autores le atribuyen no la ha conducido en una dirección que hubiera rebajado su solidez histórico-metodológica. De este modo, la historia de la Iglesia practicada en las vías tradicionales, dentro de las Facultades de Teología, ha obtenido logros considerables o al menos los ha comenzado. Quiero citar aquí tan sólo la gran empresa que Walter Brandmüller ha iniciado para la historia de los concilios y para cuya promoción se ha fundado expresamente una revista. También se ha de recordar el

---

[6] E. ISERLOH, *Kirchengeschichte - eine theologische Wissenschaft*, en "Römische Quartalschrift", 80 (1985) 5-30, las citas en p. 25.

[7] W. KASPER, *Kirchengeschichte als historische Theologie*, en "Römische Quartalschrift", 80 (1985) 174-188, las citas en pp. 182 y 185.

proyecto de una "Historia de la vida eclesial en los paises de habla alemana" que dirige Erwin Gatz[8] y que, por primera vez, presentará en forma de manual la vida material y las condiciones objetivas de la pastoral de la Iglesia, es decir, la organización parroquial, la financiación de la organización eclesial, los problemas de multilingüismo en zonas pastorales con mezcla étnica, las instituciones caritativas y muchos otros temas.

Sólo en fase de proyecto se encuentra otra obra de alcance considerable, que supera las fronteras de la historiografía alemana de la Iglesia en cuanto que desde el principio ha colaborado de forma considerable Giuseppe Alberigo: una historia del Concilio Vaticano II, que no podrá ser realizada adecuadamente sólo por estudiosos alemanes e italianos, por lo que –si lo veo correctamente, al menos para la mayor parte de los participantes alemanes– se fijará sobre todo en un estudio de los efectos que el Concilio, intencionadamente o no, ha tenido sobre la Iglesia en Alemania, y fundamentalmente sobre los laicos, en su realidad vital religiosa y profana. Aquí el Concilio se habrá de ver también en su papel de catalizador y en su función en los procesos de transformación de nuestra sociedad, que a su vez han cambiado profundamente la situación de la Iglesia.

En los dos últimos grandes proyectos que hemos citado queda muy clara la problemática que resultaría de una concepción estrictamente teológica para la experiencia que la Iglesia tiene de sí misma, si realmente se partiera de ella. La empresa de Erwin Gatz es impensable sin el desarrollo de una moderna historia de las instituciones en la historiografía profana, que abre la mirada para las condiciones institucionales del quehacer administrativo (del que la pastoral eclesial es también una aspecto). Esto es algo que la crítica del gremio no siempre ha reconocido, y una historia de los efectos del Vaticano II sólo puede tener éxito si se apoya en los métodos y planteamientos de la ciencia sociológica. Es decir: las cuestiones sobre el pasado de la Iglesia a las que la historia de la Iglesia ha de dar respuesta nacen no sólo de un programa teológico, sino también de impulsos de la historiografía profana que, a su vez, en ocasiones no son otra cosa que el deseo de la sociedad de obtener respuesta sobre sí misma.

---

[8] E. GATZ (dir.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende 18. Jahrhunderts*, Erder, Freiburg.

Un deseo de este tipo, que era una necesidad a la vez política y eclesial, llevó después de la II Guerra Mundial en las dos confesiones en Alemania, aunque no siempre en el marco de la historia de la Iglesia tradicional, a que se configurara una disciplina histórica especializada, para la que se ha introducido el nombre de "Historia eclesiástica contemporánea", nombre que supone una vía estrecha no justificada materialmente, que quizá sea adecuada, por motivos históricos e intraeclesiales, a la parte protestante, pero no a la católica.

En la pregunta por las causas y los daños del sistema nacionalsocialista, que se les planteaba irremisiblemente a los alemanes tras la guerra, también estaba implicada la actitud de la Iglesia. Con la paulatina intensificación de la investigación y también con las discusiones públicas por ejemplo sobre la validez del Concordato del Reich, celebrado en 1933 por el Gobierno de Hitler, algunas de las respuestas que se dieron al comienzo demostraron ser insuficientes, con lo que se hizo imprescindible una investigación del pasado más reciente de la Iglesia en Alemania, que hiciera justicia a todas las exigencias de la historiografía moderna. Ello se realizó, en forma muy característica de la situación tanto eclesial como de política de investigación en este país, según las diversas confesiones y de modo distinto en cuanto a amplitud y tema de las investigaciones. Por parte protestante surgió un gremio eclesial en que colaboraban representantes oficiales de la iglesia y de los diversos grupos intraeclesiales con historiadores profesionales, procedentes casi siempre de la Facultades de Teología protestante: fue la "Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit" ("Comisión para la historia de la lucha de la Iglesia en época nacionalsocialista"). Como el título indica, el tema de sus trabajos fue el conflicto interno de la iglesia protestante sobre la fe y su confesión, el conflicto entre "Bekennende Kirche" ("Iglesia confesora") y "Deutsche Christen" ("Cristianos alemanes"), la actitud de los grupos que se mantuvieron neutrales y finalmente las medidas del estado nacionalsocialista para incorporar la iglesia protestante a la totalidad de su sistema. Sus trabajos cristalizaron en los *Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes*[9] ("Estudios sobre historia de la lucha de la Iglesia"), de los que se han publicado 30 tomos, con los que dicha Comi-

[9] *Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Registerband. Dokumente, Institutionen, Personen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

sión consideró que se había llegado a un cierto término de sus trabajos, aunque ha seguido publicando trabajos complementarios (hasta ahora 15) en una serie aneja. Quince años después de su fundación, en 1970, la Comisión modificó su nombre pasando a llamarse "Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Zeitgeschichte" ("Grupo de Trabajo Protestante para la Historia Contemporánea"). Con ello, la necesidad que se sintió en su momento de aclarar el pasado eclesial de unos momentos que ofrecían elementos para una crítica política e intraeclesial, necesidad que naturalmente tenía un punto final, se vió sustituida como motivo constituyente de la Comisión por una tarea permanente: la dedicación a la "historia eclesiástica contemporánea". La Comisión sufrió con cierto retraso una evolución que ha sido importante para toda la historiografía alemana. El "Institut zur Erfoschung des Nationalsozialismus" en München ("Instituto de Investigaciones del Nacionalsocialismo") cambió, algunos años después de su fundación, su nombre por el de "Institut für Zeitgeschichte" ("Instituto de Historia Contemporánea"), creando así, con sus trabajos y su revista, fundamentada metodológicamente sobre todo por Hans Rothfels, la historia contemporánea como disciplina científica, con la que la historia contemporánea de la Iglesia ha de establecer relaciones.

Por parte católica surgió en 1962 la "Kommission für Zeitgeschichte" ("Comisión de Historia Contemporánea"), primero aneja a la Academia Católica de Baviera con sede en München y desde 1969 como unidad independiente, bajo la responsabilidad de una Asociación con personalidad jurídica y financiada esencialmente con medios de la Iglesia. La Comisión está formada exclusivamente por historiadores y es completada por cooptación, según libre decisión de sus miembros. Reúne a historiadores de la Iglesia de Facultades de Teología y a historiadores profanos. La mayoría de sus miembros y sobre todo sus presidentes han sido y son titulares de cátedras de historia en Facultades no teológicas, y han llegado a la cátedra casi siempre por investigaciones ajenas a los temas de la Comisión. El campo de trabajo es mucho más amplio que el del "Grupo de Trabajo Protestante para la Historia Contemporánea". La meta de la "Comisión de Historia Contemporánea" ha sido y sigue siendo el presentar de forma científica la historia del catolicismo alemán en el siglo XX y sus raíces en el XIX. Los miembros de la Comisión no entienden "catolicismo" como sinónimo de "Iglesia", sino como expresión del empeño político y social de los

católicos, cuando ese empeño está marcado por su pertenencia a la Iglesia. Ahora bien, eso no significa que queden excluídos los trabajos que denominaríamos de Historia de la Iglesia en sentido estricto, sino que la tarea que se ha propuesto la Comisión, para el período del nacionalsocialismo, en que el catolicismo organizado se paralizó casi por completo, exige centrarse en el episcopado, que en aquella sociedad era el único actuante católico capaz de intervenir. Los seis tomos de Bernhard Stasiewski y Ludwig Volk, *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*[10] ("Documentos de obispos alemanes sobre la situación de la Iglesia 1933-1945"), uno de los grandes proyectos de la Comisión, comprenden –de acuerdo con la línea investigadora propuesta– sobre todo material referente a los debates con el régimen político, respecto a la posición social y la presencia pública de la Iglesia en un sistema totalitario. Los más de cien tomos, que engloban –en dos series– ediciones y monografías, están dedicados fundamentalmente a cinco ámbitos temáticos: Estado e Iglesia, el catolicismo político y social desde sus comienzos hasta 1933, los debates con el nacionalsocialismo, la emigración católica en tiempos de Hitler y finalmente, cada vez con más peso específico, la historia de la postguerra hasta nuestros días, en cuanto que ha sido conformada por católicos o por actividades católicas. A diferencia del "Grupo de Trabajo Protestante" faltan casi completamente estudios sobre historia de la Teología. Tampoco los trabajos sobre la evolución pastoral, como pudieran ser los debates sobre el "Movimiento Litúrgico" o sobre el concepto de familiares del párroco, se considerarían en la Comisión de Historia Contemporánea ámbitos de trabajo. Su carácter confesional nunca ha sido definido, pero es esencial en su vida práctica; del mismo modo no se ha definido, pero también es esencial, su visión de que la Iglesia conforma de tal manera la sociedad que, sin tener en cuenta sus efectos, no se entendería la historia de la sociedad. A diferencia de una historiografía social, que sólo toma nota de los fenómenos religiosos porque sin ellos es imposible explicar determinados procesos sociales o políticos, los trabajos publicados por la "Comisión de Historia Contemporánea" (independientemente de que algunos de ellos estén redactados por no católicos) se caracterizan por una cercanía interior a la Iglesia, sin que por ello tengan que ser apologéticos. El rango científico de los trabajos

---

10 B. STASIEWSKI y L. VOLK (dirs.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*, Matthias Grünewald, Mainz.

publicados en la "serie azul", como se le denomina por su cubierta, está por encima de toda duda en la historiografía alemana.

El establecimiento de la disciplina específica "Historia eclesiástica contemporánea" (una expresión contra la cual se alzaron en tiempos críticas por parte católica) ha llevado del lado protestante a esfuerzos metodológicos, que no encuentran parangón en el ámbito católico. Parece que aquí se entiende la tarea de una forma mucho más pragmática. En la revista *Kirchliche Zeitgeschichte* ("Historia de la Iglesia contemporánea"), pensada con actitud ecuménica, pero que hasta la fecha ha sido casi exclusivamente protestante, trabajan, junto a historiadores e historiadores de la Iglesia, también miembros de la administración eclesial protestante y teólogos, y en este círculo también se dan intentos de reconocer a la historia eclesiástica contemporánea una función intraeclesial e incluso profética, una actitud de la que hasta ahora no han participado los pocos miembros católicos de este grupo.

La situación de la historia de la Iglesia, finalmente, como suma de los esfuerzos por aclarar científicamente el pasado de la Iglesia ha experimentado una cierta modificación gracias a impulsos de la historiografía profana. De este modo se han aplicado planteamientos y métodos de las ciencias sociales a los fenómenos eclesiales, que se presentan así en una luz nueva. La historia de las órdenes religiosas en la Edad Media, por ejemplo, ha avanzado considerablemente gracias a los trabajos del medievalista berlinés Kaspar Elm. Esto ha sido posible por la consideración de las órdenes como elemento integral de la cultura y sociedad medievales. Algo parecido se puede decir de los trabajos del historiador de Augsburg Wolfgang Reinhardt, experto en los comienzos de la Edad Moderna, con su monografía sobre "Papado y nepotismo bajo el Papa Pablo V"[11] y su propuesta de aplicar el concepto de "confesionalización"; también se pueden citar los trabajos de Christoph Weber, que ha presentado un extenso estudio sobre la cúpula dirigente de la curia en tiempos del Papa Pío IX y cuya conferencia, publicada hace algún tiempo, sobre la ciudad de Roma en el siglo XIX ofrece una profunda introducción a la problemática del dominio papal. En cuanto a su objeto material, estos y otros trabajos es indudable que se han de considerar como pertenecientes a la historia de la Iglesia, a pesar de que surgieron fuera de su ámbito académico y sin pretensiones

---

[11] W. REINHARDT, *Papsttum und Nepotismus unter Papst Paul V*, Stuttgart 1974.

teológicas. Pero pienso que sería un error si la reflexión teológica sobre la Iglesia no las tuviera en consideración por esos motivos.

La religión, la Iglesia y el catolicismo han pasado a formar parte de la historia profana sobre todo por influencia de la historia social. Baste indicar aquí que hay un grupo de investigadores en Alemania que considera "la historia religiosa como historia social", viendo los fenómenos religiosos como materia de investigación que aporta datos sobre la configuración de la sociedad en cada momento. El paradigma de esta línea es el artículo de Wolfgang Schieder sobre la peregrinación a la Santa Túnica en Trier en el año 1844[12]. Schieder interpreta la peregrinación como una maniobra, orquestada por el clero y la nobleza, para inmunizar a la población de Renania, que padecía bajo la miseria, contra las ideas revolucionarias. En el reproche de que en esa su interpretación habría pasado por alto la motivación genuinamente religiosa de los peregrinos, se encierra quizá una insinuación de las dificultades con las que ha de contar cualquier tratamiento de estos temas que no nazca de una cierta cercanía y no busque la conexión con la historia de la Iglesia y con la etnología religiosa. La lejanía frente a fenómenos de la vida religiosa de los católicos es naturalmente fuerte –y nada fácil de superar– en un país en que la confesión católica tradicionalmente se ha encontrado en minoría, por lo que la conciencia pública está más marcada por otras tradiciones y modelos.

También los círculos que –siguiendo a la Escuela de Bielefeld– consideran la historia como historia social han centrado la atención en el fenómeno del catolicismo, de las organizaciones católicas y del ambiente católico, incorporándolo a proyectos de investigación y a planteamientos más amplios, como por ejemplo sobre la burguesía. Pero también aquí se plantea la pregunta crítica de si la existencia de los grupos católicos que se describen en ese contexto se agota en las funciones que se les atribuye en aquella sociedad o si la adecuada comprensión de tales fenómenos no tendría que tener también en cuenta el sentido personal de la vida de esas personas.

Otro proyecto de investigación, joven aún y afrontado por historiadores profanos e historiadores de la Iglesia (todos ellos, cosa notable,

---

12 W. SCHIEDER, *Kirche und Revolution. Zur Sozialgeschichte der Trierer Wallfahrt von 1844*, en "Archiv für Sozialgeschichte" 14 (1974) 419-545. Cfr. también la exposición de su idea en: W. SCHIEDER, *Religionsgeschichte als Sozialgeschichte*, en "Geschichte und Gesellschaft" 3 (1977) 291-298.

protestantes), se halla al límite de la historiografía de la Iglesia. Partiendo de la idea de que la historiografía "pierde de vista el carácter de historia cristiana y de ciencia religiosa de la modernidad" si no tiene en cuenta "la permanente interpenetración de confesión y sociedad, Iglesia y vida social, Teología y ciencia en general", ha nacido la serie *Konfession und Gesellschaft*[13] ("Confesión y sociedad"), de la que ya se han presentado cuatro volúmenes (recopilaciones de artículos). Pretenden "prestar una aportación a la determinación histórica en la historia contemporánea" (las citas proceden del "programa" de los editores, que abre los volúmenes). Es intención declarada el superar la distancia entre los planteamientos históricos en general y los de historia de la Iglesia. Con una cierta exageración se podría decir que aquí ha adquirido validez general el punto de partida para la investigación del catolicismo que encontró un lugar sobre todo en la "Kommission für Zeitgeschichte". Uno de los fundadores de *Konfession und Gesellschaft* presentó hace años un trabajo sobre historia del catolicismo alemán a la "Kommission für Zeitgeschichte", para su publicación. Siendo protestante, considera un honor que por sus publicaciones se le tenga por católico. Por el talante abierto para el encuentro con la historia de la Iglesia lo mismo que con otras disciplinas, aquí se dan los presupuestos para un tratamiento correcto de temas eclesiales desde un interés histórico general, una actitud que no se encuentra en todos los planteamientos.

No se ha hablado hasta ahora, por la dificultad de encuadrarlo en ninguna de las direcciones citadas, del logro más importante de investigación e interpretación de historia social del catolicismo, el libro de Urs Altermatt *Katholizismus und Moderne*[14] ("Catolicismo y modernidad"). Marca el nivel al cual tendrá que llegar ya cualquier investigación del catolicismo desde la historia social y muestra las posibilidades que encierran la historia social y la historia cotidiana para descubrir las huellas de la realidad vital de los católicos –y, con ello, también la función y los logros de la Iglesia– en una época pasada; más aún: esboza la situación actual de la Iglesia, para la que no hay vía de retorno a situaciones y ambientes pasados. El autor es historiador en la Universi-

---

13 A. Doering-Manteuffel et alii (dirs.), *Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte*, Kohlhammert, Stuttgart.

14 U. Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Studien zur Sozialgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Benziger, Zürich 1989.

dad de Friburgo en Suiza, pero no es miembro del gremio de historiadores de la Iglesia, aunque sí de la "Kommission für Zeitgeschichte". Pero, ¿se puede excluir sólo por eso su importante obra en un informe, siquiera sea tan esquemático, sobre el estado de la historia de la Iglesia? En esta cuestión me parece que se resume algo de su situación en cuanto a historia de la ciencia.

Tampoco en el marco de la historia de la Iglesia en las Facultades de Teología faltan intentos de apropiarse de planteamientos y posibilidades de la moderna historia social, sin incorporar sus déficits, que resultan de la falta de conexión con la religión y la práctica religiosa. Aquí se ha de citar en primer lugar el círculo de discípulos de Arnold Angenendt en Münster que, trabajando como medievalista, ha dirigido a algunos de sus discípulos hacia temas de investigación del catolicismo. De este círculo se pueden esperar en un futuro próximo no sólo trabajos que supongan avances, sino también intentos de clarificación metodológica de la cooperación entre historia de la Iglesia y modernas ciencias sociales.

Si se quisiera buscar un denominador común a todos estos dispersos comentarios sobre la situación de la historia de la Iglesia en Alemania, se podrían constatar dos asuntos. Junto a grandes y sólidos logros en el marco de la historiografía tradicional, que ni aquí ni en la historiografía profana ha perdido importancia a la hora de tratar las cuestiones para las que dispone de un método, se alza el gran desafío de ir a la par de las transformaciones metodológicas (o, mejor dicho, de la ampliación de nuestras posibilidades de conocimiento) que se da en la historia no teológica, para poder seguir siendo un interlocutor válido en el discurso científico. Sólo de este modo podrá escapar al riesgo de que una sociedad cada vez más secularizada vaya perdiendo la conciencia de haber sido configurada por el cristianismo y la Iglesia. Ahora bien, al superar las anteriores fronteras del interés teológico, la historia de la Iglesia se expone al riesgo de perder su *proprium* como "Teología de la realización esencial de la Iglesia en la historia, en medio de épocas y culturas que se van transformando"[15] o –como lo ha expresado un teólogo con quien Kasper, esencialmente, está de acuerdo (G. Ebeling)– como "historia de la interpretación de la Escritura". La reali-

[15] W. KASPER, *Kirchengeschichte als historische Theologie*, en "Römische Quartalschrift", 80 (1985) 183.

dad cotidiana de los cristianos, que con la conexión con las ciencias sociales se convertiría también en tema de la historia de la Iglesia, no se puede interpretar fácilmente como realización o negación de proyectos vitales que se pudieran medir con el rasero del Evangelio. La experiencia del historiador es obviamente la de la contingencia y complejidad de todo lo que existe, que gusta de escaparse de juicios fundados sistemáticamente.

HEINZ HÜRTEN
Universität Eichstätt

Las Islas Británicas: avances recientes en historiografía religiosa*

Sheridan Gilley

Por lo que respecta a la historiografía del cristianismo en las Islas Británicas, es necesario comenzar por recordar que estas islas contienen dos estados soberanos, el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte y la República de Irlanda; cuatro naciones, los reinos antiguamente independientes de Inglaterra, Escocia, Irlanda y el Principado de Gales, e incluso cuatro lenguas, las variedades galesa, irlandesa y escocesa del gaélico o celta, además de la lengua inglesa, hablada por la gran mayoría. La diferencia lingüística ahora afecta sólo a las minorías, aunque los diferentes dialectos nacionales y regionales del inglés son fundamentales para la identidad propia de los que los hablan. Además, las divisiones políticas tienen implicaciones importantes para el comportamiento y la afilicación religiosa de las personas. La mayoría de los ingleses forman parte de la Iglesia de Inglaterra, que está muy vinculada al Estado y la Corona y que, en su forma presente, se deriva del rechazo de Enrique VIII de la autoridad del Papa en el siglo XVI[1].

---

* Traducción de Luis Zaldúa

[1] Una excelente introducción bibliográfica al cristianismo inglés, aunque ya necesitada de actualización, en el ensayo de John Kent, *The Study of Modern Ecclesiastical History since 1930*, en J. Danielou, A. H. Couratin y John Kent, *The Pelican Guide to Modern Theology*, vol. 2, *Historical Theology*, London 1969, pp. 243-369. Ver también las bibliografías recogidas en Terence Thomas (ed.), *The British: Their Religious Beliefs and Practices 1800-1986*, London 1988. Para la visión conjunta de la religión en Gran

La reina de Inglaterra es "gobernadora suprema" de la Iglesia de Inglaterra, tal como establece la ley y es en cierto modo una persona sagrada, ungida con el santo oleo en su coronación. Reina por la gracia de Dios y el título que concedió a Enrique VIII el Papa León X –Defensor de la Fe– figura en todas las monedas del reino. La Cámara de los Lores contiene un cuerpo de obispos anglicanos que están nombrados oficialmente por la corona, tras ser presentados por el primer ministro. Incluso la legislación de la asamblea representativa de la Iglesia, el Sínodo General, que sólo ha existido en su forma actual desde 1970, necesita la aprobación del parlamento del Reino Unido.

La mayoría del pueblo escocés forma parte de la Iglesia presbiteriana, oficialmente calvinista, que también posee el carácter de iglesia nacional. La Asamblea General anual de la Iglesia recibe al representante de la reina, el Alto Comisario, aunque en los Artículos Declaratorios de 1921, el parlamento británico reconoció la independencia total de la Iglesia con respecto al Estado, consecuencia de la larga lucha llevada a cabo por los presbiterianos más radicales por preservar la autoridad religiosa de la Iglesia, en nombre de lo que ellos llamaban los "regios derechos del Redentor". No hay representantes presbiterianos en la Cámara de los Lores, como hay obispos anglicanos[2].

Gales también es diferente. Los galeses fueron conquistados por Inglaterra en el siglo XIV, y la iglesia galesa era simplemente una parte de la iglesia nacional (established) de Inglaterra. Sin embargo, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, una mayoría de la población se desgajó de dicha Iglesia para unirse a las iglesias protestantes no conformistas, la mayor de las cuales era la Iglesia metodista calvinista, y desde 1840 estos no conformistas, con sus aliados ingleses, comenzaron una campaña para la separación (disestablishment) de la Iglesia de Inglaterra en Gales, propósito conseguido por la ley de separación de la Igle-

---

Bretaña, excluyendo Irlanda, ver SHERIDAN GILLEY y W. J. SHEILS (eds.), *A History of Religion in Britain*, Oxford 1994, con abundante bibliografía. Sobre la historia de la religión en Inglaterra, vid. DAVID L. EDWARDS, *Christian England*, London 1986. Un antiguo trabajo aún utilizado, escrito desde una perspectiva anglicana, es el de W. R. W. STEPHENS y W. HUNT (eds.), *A History of the English Church*, London, 1899-1910, 9 vols.

[2] J. H. S. BURLEIGH, *A Church History of Scotland*, London 1960; D. FORRESTER y D. MURRAY (eds.), *Studies in the History of Worship in Scotland*, Edinburgh 1984; GORDON DONALDSON, *Scottish Church History*, Edinburgh 1985; ID., *The Faith of the Scots*, London 1990.

sia galesa de 1919. Los galeses, a diferencia de los ingleses o incluso de los escoceses no tienen una iglesia oficial[3].

Finalmente, una mayoría de la población de Irlanda permaneció católica desde los tiempos de la Reforma[4] y nunca aceptó al clero de la Iglesia protestante de Irlanda, apoyada por el Estado, que se unió a la Iglesia de Inglaterra cuando lo hicieron los parlamentos inglés e irlandés en 1800. Los católicos, opuestos a la unión parlamentaria, se oponían también al carácter estatal de la Iglesia de Irlanda, y en respuesta a las presiones tanto de los irlandeses como de los no conformistas y radicales en Inglaterra, el gobierno liberal de William Ewart Gladstone separó del Estado la Iglesia de Irlanda en 1869. En 1921, después de cinco años de sublevación, la población predominantemente católica del sur consiguió la independencia de Gran Bretaña y por la constitución de 1937 el nuevo Estado irlandés reconoció el papel de la Iglesia católica en la vida del pueblo irlandés, aunque también reconoció nominalmente la existencia de la Iglesia protestante de Irlanda, de la Iglesia metodista y de otras iglesias[5]. Por supuesto, el Estado irlandés no pretende tener poderes sobre las iglesias y ha surgido una controversia religiosa en Irlanda desde 1970 por los intentos de reducir el poder informal pero considerable de la Iglesia católica en el Estado.

Estas iglesias diferentes tienen, sin embargo, ciertas características comunes. En primer lugar la Iglesia de Inglaterra, la Iglesia presbiteriana escocesa, las iglesias no conformistas galesas y la Iglesia católica en Irlanda han contribuído a crear un sentido de identidad nacional en la población. De hecho, en Escocia la Asamblea General ha sido algunas veces considerada como el parlamento de Escocia, desde que perdió su

---

[3] Para una introducción, con bibliografía, vid. ROBERT TUDUR JONES, *Religion, Nationality and State in Wales, 1840-1890*, en DONAL A. KERR (ed.), *Religion, State and Ethnic Groups*, vol. 2, *Comparative Studies on Governments and Non-Dominant Ethnic Groups in Europe, 1850-1940*, Aldershot, Hampshire, pp. 261-76. También GLANMOR WILLIAMS, *Religion, Language and Nationality in Wales*, Cardiff 1991; ID., *The Welsh and their Religion*, Cardiff 1979; D. T. W. PRICE, *A History of the Church in Wales in the Twentieth Century*, Pennarth 1990; P. M. H. BELL, *Disestablishment in Ireland and Wales*, London 1969.

[4] Para una introducción, con bibliografía, ver DONAL A. KERR, *Government and Roman Catholics in Ireland, 1850-1940*, en DONAL A. KERR (ed.), *Religion, State and Ethnic Groups*, vol. 2, *Comparative Studies...*, pp. 277-312.

[5] DERMOT KEOGH, *The Vatican, the Bishops and Irish Politics 1919-39*, Cambridge 1986.

parlamento secular en 1707. En Gales e Irlanda las iglesias populares han sido, en grado y medida diferentes, el foco de oposición al gobierno británico, mientras que en contextos irlandeses ha sido a menudo difícil separar lo católico de lo irlandés, la fe de la lealtad a la patria. Por tanto, la influencia mutua de estos países ha complicado grandemente su historia religiosa. La Iglesia de Irlanda incluía algunos irlandeses convertidos al protestantismo, pero la mayoría de sus adeptos vinieron como conquistadores desde Inglaterra que, en el curso de los siglos XVII y XVIII había desposeído a las clases terratenientes y profesionales de católicos nativos[6]. Además, el grupo protestante más numeroso en Irlanda, el presbiteriano, desciende de los colonos presbiterianos escoceses asentados en Irlanda por la corona inglesa con el fin de desplazar a los nativos católicos[7]. Ellos son los responsables de que dos tercios de la provincia del Ulster permaneciera fuera de la nueva Irlanda en el momento de la independencia.

En Escocia una minoría de miembros de la Iglesia estatal permaneció fiel a los obispos escoceses cuando la Iglesia se volvió a hacer presbiteriana en 1690. Estos episcopalianos escoceses fueron reforzados por los inmigrantes ingleses y por la influencia anglicista sobre las clases altas escocesas durante el siglo XIX[8]. La Iglesia presbiteriana inglesa fue creada de nuevo en el siglo XIX por los inmigrantes escoceses en Inglaterra.

Por último, tanto en Inglaterra como en Escocia y Gales una minoría de la población se mantuvo fiel a la antigua fe católica. Estaban concentrados, bajo el liderazgo de la aristocracia terrateniente, en determinados puntos como el oeste de Lancashire y los condados de Durham y Northumberland en Inglaterra, y en Banffshire, los Highlands del oeste y las islas en Escocia[9]. Sin embargo, la fuerza de la

---

6 WALTER A. PHILLIPS, *History of the Church of Ireland from the Earliest Times to the Present Day*, Oxford 1933-34, 3 vols.; DONALD H. AKENSON, *The Church of Ireland: Ecclesiastical Reform and Revolution, 1800-1885*, New Haven 1971; R. B. MCDOWELL, *The Church of Ireland 1869 - 1969*, London and Boston 1975.

7 W. T. LATIMER, *A History of the Irish Presbyterians*, Belfast 1902; PETER BROOKE, *Ulster Presbyterianism The Historical Perspective 1610-1970*, Dublin 1987.

8 MARION LOCHHEAD, *Episcopal Scotland in the Nineteenth Century*, London 1966.

9 EDWARD R. NORMAN, *The English Catholic Church in the Nineteenth Century*, Oxford 1984; J. DEREK HOLMES, *More Roman than Rome: English Catholicism in the Nineteenth Century*, London and Shepherdstown 1978; DAVID MCROBERTS (ed.), *Modern Scottish Catholicism 1878-1978*, Glasgow 1979.

Iglesia católica en Gran Bretaña tiene su origen en la gran inmigración que se produce en el siglo XIX de irlandeses pobres hacia las grandes ciudades británicas y su presencia se ha visto reforzada por la llegada en el siglo XX de inmigrantes de otros países europeos[10].

Por tanto, la religión británica en la época moderna presenta un panorama complicado, que se complica aún más gracias "a la disidencia entre los disidentes y al protestantismo entre los protestantes".

Esto ha supuesto la existencia de acentuadas divisiones de denominación entre las iglesias protestantes y una larga historia de conflicto y rivalidad sectaria, lo que ha proporcionado a los historiadores un enorme campo de estudio, aparte del conflicto mucho más fundamental entre el protestantismo y el catolicismo[11]. Fue en el siglo XVII cuando Inglaterra se convirtió en una nación con una sola salsa y cien religiones, desde la aparición de la Disidencia Protestante o no conformismo a la Iglesia de Estado[12]. El poeta católico Dryden las satirizó personificándolas como bestias de la selva en su poema *La cierva y la pantera*: el oso independiente o congregacionalista, el lobo presbiteriano, la liebre cuáquera y el oso baptista, junto a la pantera anglicana y la pura e inmaculada cierva católica. Dryden versificó contra los animales disidentes: "Oh felices regiones, *Italia y España* / que nunca vieron desarrollarse a esos monstruos!"

Estas divisiones fueron acentuadas primero en el siglo XVIII por la "religión del corazón" del Resurgimiento Evangélico (Evangelical Revival) que bajo el liderazgo de John Wesley y George Whitefield dieron lugar a las iglesias Arminiana Wesleyana (Wesleyan Arminian) y Metodista Calvinista[13]; y después por la expansión masiva de todas las formas de cristianismo institucional en el siglo XIX.

---

10 ROGER SWIFT y SHERIDAN GILLEY (eds.), *The Irish in the Victorian City*, London 1985; ROGER SWIFT and SHERIDAN GILLEY (eds.), *The Irish in Britain 1815-1939*, London 1989; SHERIDAN GILLEY, *Irish Catholicism in Britain*, en DONAL A. KERR (ed.), *op. cit.*, pp. 229-60; MAUREEN HARTIGAN y MARY J. HICKMAN, *The History of the Irish in Britain: A Bibliography*, London 1986.

11 Vid. EDWARD R. NORMAN, *Anti-Catholicism in Victorian England*, London 1968. Ver también infra, nota 114.

12 MICHAEL MULLETT, *Radical Sects and Dissenting Churches, 1600-1750*, en S. GILLEY y W. J. SHEILS, *op. cit.*

13 RUPERT DAVIES, A. RAYMOND DAVIES y E. GORDON RUPP (eds.), *A History of the Methodist Church in Great Britain*, London 1965-83, 3 vols.; HENRY D. RACK, *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodism*, London 1989.

El precio de esta expansión, fue, por tanto, mayor división. Después de 1790 los Metodistas Wesleyanos sufrieron una serie de divisiones, cuyo resultado fueron por una parte la Nueva Conexión Kilhamita (Kilhamite New Connexion), los Metodistas Primitivos (Primitive Methodists) y los Cristianos de la Biblia Bryanitas de la Región de Occidente (West Country Bryanite "Bible Christians"), y por otra los Reformistas Wesleyanos (Wesleyan Reformers), mientras que la Iglesia Presbiteriana Escocesa (Scots Presbyterians Church) sufrió una serie de secesiones importantes en los siglos XVIII y XIX, generalmente debidas a disputas sobre el derecho del Estado a controlar a la Iglesia. La principal de estas secesiones vino en 1843 con la Scottish Disruption (literalmente el Rompimiento Escocés), cuando la tercera parte del clero y el laicado de la iglesia oficial establecieron una Iglesia Libre (Free Church), que duplicó los esfuerzos de la iglesia oficial, mientras que algunos cuerpos desgajados más pequeños se reunificaron para formar los Presbiterianos Unidos (United Presbyterians) en 1847. Esto significó la existencia de tres iglesias presbiterianas calvinistas importantes en la Escocia victoriana, compitiendo acaloradamente las unas con las otras [14].

Sin embargo, el conflicto principal en el siglo XIX fue el desafío a la posición de la Iglesia de Inglaterra por parte de los radicales, tanto no conformistas[15] como católicos, que tuvo como consecuencia una medida parcial de desnacionalización de la Iglesia, con el rechazo de los "Test and Corporation Acts" en 1828 y el "Catholic Emancipation Act" de 1829, que abrió el parlamento y la mayor parte de los cargos del Estado a personas no anglicanas. El asunto se complicó mucho más por una reforma interna a fondo, llevado a cabo por la autoridad civil, de los peores abusos de la Iglesia oficial para hacerla pastoralmente una institución más eficaz[16], con el concomitante proceso de desmante-

[14] A. L. DRUMMOND y J. BULLOCH, *The Scottish Church, 1688-1843*, Edinburgh 1973; *The Church in Victorian Scotland, 1843- 1874*, Edinburgh 1975; *The Church in Late Victorian Scotland, 1874-1900*, Edinburgh 1978; A. A. MACLAREN, *Religion and Social Class: The Disruption Years in Aberdeen*, London 1974; STEWART J. BROWN, *Thomas Chalmers and the Godly Commonwealth in Scotland*, Oxford 1982.

[15] DAVID THOMPSON (ed.), *Nonconformity in the Nineteenth Century*, London 1972; IAN SELLERS, *Nineteenth-Century Nonconformity*, London 1977; DAVID W. BEBBINGTON, *The Nonconformist Conscience: Chapel and Politics 1870-1914*, London 1982.

[16] W. L. MATHIESON, *English Church Reform, 1815-1840*, London 1923; GEOFFREY F. A. BEST, *Temporal Pillars: Queen Anne's Bounty, the Ecclesiastical Commissioners and*

lamiento de la situación privilegiada del anglicanismo, que fue muy lento, desde la introducción del matrimonio civil y el registro civil en 1836 y del divorcio civil en 1857 hasta la secularización gradual de las antiquísimas universidades de Oxford y Cambridge entre los años cincuenta y setenta del siglo pasado. Un proceso que todavía dejó a la Iglesia anglicana en una confortable posición dentro de esas universidades. Así, el clero conservó la posesión, hasta bien entrado este siglo, de las facultades de Teología, las administraciones eclesiales de los *colleges* y las capellanías y capillas en Oxford y Cambridge, mientras que la asistencia a las capillas de los *colleges* siguió siendo obligatoria para los universitarios. Pero la aparición del partido liberal, desde 1850, significó que en la segunda mitad del siglo XIX la política inglesa estaba a menudo polarizada entre los practicantes no conformistas liberales (Liberal Nonconformist) y los hombres de iglesia anglicanos conservadores o torys (Tory Anglican Churchmen), aunque el más grande de los líderes liberales, William Ewart Gladstone, fue el más eminente laico devoto y de nobles pensamientos en la historia de la Iglesia de Inglaterra[17].

La historia constitucional de este conflicto del siglo XIX y de la erosión –que no abolición– de los privilegios anglicanos, ha sido esclarecida en la excelente obra narrativa político-eclesiástica en dos volúmenes de G. I. T. Machin[18]. Es también uno de los principales temas en la gran obra en dos volúmenes *The Victorian Church*, del principal historiador de la Iglesia inglés, Sir Owen Chadwick, que es además sacerdote anglicano[19]. Pero la mayor parte de la obra de Chadwick y de la historiografía de la iglesia anglicana moderna se ha ocupado de las

the Church of England, Cambridge 1964 ; PETER VIRGIN, *The Church in an Age of Negligence: Ecclesiastical Structure and Problems of Church Reform 1700-1840*, Cambridge 1989.

17 PERRY A. BUTLER, *Gladstone, Church, State and Tractarianism: A Study of his Religious Ideas and Attitudes 1809-1859*, Oxford 1982; J. P. PARRY, *Democracy and Religion: Gladstone and the Liberal Party. 1867-1875*. Cambridge 1986; DAVID W. BEBBINGTON, *William Ewart Gladstone: Faith and Politics in Victorian Britain*, Grand Rapids, Michigan 1993.

18 G. I. T. MACHIN, *Politics and the Churches in Great Britain, 1832 to 1868*, Oxford 1977; *Politics and the Churches in Great Britain, 1869 to 1921*, Oxford 1921.

19 OWEN CHADWICK, *The Victorian Church*, 2 parts, London 1966 y 1970. Para su bibliografía completa ver DEREK BEALES y GEOFFREY BEST, *History, Society and the Churches: Essays in Honour of Owen Chadwick*, Cambridge 1985.

escuelas o partidos de clero y laicos de la High, Low y Broad Church. El movimiento de la Low Church es una descripción, en parte poco precisa, del resurgimiento (revival) protestante evangélico en la Iglesia de Inglaterra que se derivó de las actividades de las "Clapham Sect" de William Wilberforce, el liberador de los esclavos, y del clérigo de Cambridge Charles Simeon[20].

Los miembros de la Broad Church remontan sus orígenes a los latitudinarios (latitudinarians) de los siglos XVII y XVIII que apelaron a la razón y la tolerancia religiosa y crearon una tradición liberal en la teología anglicana[21], tradición que ha terminado por convertirse en este siglo en una mucho más radical increencia modernista (y que es el tema de recientes monografías de Stephenson[22] y Clements[23]). La historia del liberalismo anglicano y las escuelas liberales, como las de los noéticos oxonienses y los idealistas de Cambridge, es parte de un cuerpo floreciente de estudios intelectuales y biográficos que exploran las relaciones entre la filosofía, la ciencia y la teología inglesa del siglo XIX[24], y las formas de duda de las clases medias que fueron un producto del malestar ético con las enseñanza tradicional cristiana y también de las relaciones con el darwinismo[25] y el criticismo bíblico alemán[26].

---

20 CHARLES SMYTH, *Simeon and Church Order*, Cambridge 1940; ARTHUR POLLARD y MICHAEL HENNELL (eds.), *Charles Simeon, 1759-1836*, London 1959; HUGH E. HOPKINS, *Charles Simeon of Cambridge*, London 1977; FORD K. BROWN, *Fathers of the Victorians: The Age of Wilberforce*, Cambridge 1961; E. M. HOWSE, *Saints in Politics: The "Clapham Sect" and the Growth of Freedom*, Toronto 1962; DOREEN M. ROSMAN, *Evangelicals and Culture*, London 1984.

21 BASIL WILLEY, *Nineteenth Century Studies Coleridge to Matthew Arnold*, London 1949; *More Nineteenth Century Studies. A Group of Honest Doubters*, London 1963.

22 ALAN M. G. STEPHENSON, *The Rise and Decline of English Modernism: The Hulsean Lectures 1979-1980*, London 1984.

23 KEITH CLEMENTS, *Lovers of Discord: Twentieth-Century Theological Controversies in England*, London 1988.

24 BERNARD M. G. REARDON, *From Coleridge to Gore: A Century of Religious Thought in Britain*, London 1971.

25 JAMES R. MOORE, *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to come to terms with Darwin in Great Britain and America 1870 - 1900*, Cambridge 1979; PIETRO CORSI, *Science and Religion: Baden Powell and the Anglican Debate, 1800 - 1860*, Cambridge 1988; DAVID N. LIVINGSTONE, *Darwin's Forgotten Defenders:The Encounter between Evangelical Theology and Evolutionary Thought*, Grand Rapids, Michigan 1987.

26 IEUAN ELLIS, *Seven against Christ: A Study of 'Essays and Reviews'*, Leiden 1980.

Una veta moderada del liberalismo anglicano se unió en la época victoriana tardía con la High Church o el ala católica de la Iglesia de Inglaterra, que puede remontar sus orígenes a la época de la Reforma, cuando la Iglesia de Inglaterra preservó mucho de su herencia católica, incluyendo, entre lo fundamental, el antiguo triple orden ministerial de obispos, sacerdotes y diáconos. Hombres de la High Church dominaban la Iglesia de Inglaterra en la generación anterior a 1830[27], pero la High Church se fue convirtiendo progresivamente, después de 1833, en un movimiento antiprotestante, bajo la dirección del Movimiento de Oxford, creado por John Henry Newman[28], Edward Bouverie Pusey[29] y Richard Hurrell Froude[30]. Estos nuevos hombres de la High Church después de 1833 tendieron a despreciar los logros de sus predecesores, y la historiografía del movimiento de Oxford les siguió al enfatizar las debilidades de la Iglesia de Inglaterra en la generación anterior a 1830 por lo que se refiere al pluralismo clerical, al absentismo, la desigualdad de rentas y la insuficiente atención pastoral para los nuevos pobres urbanos en la primera nación del mundo que sufrió una revolución industrial[31]. Esta actitud historiográfica fue exacerbada por la tendencia a considerar la Inglaterra del siglo XVIII como una sociedad ilustrada en la cual la religión era marginal o débil. El historiador de All Souls (Oxford), Jonathan Clark ha reunido hace poco una gran cantidad de trabajos de investigación reciente para defender la tesis de que la Inglaterra del siglo XVIII era un *ancien régime* basado en los tres pilares de la Monarquía, la aristocracia y la Iglesia, en la cual la ideología dominante era la ordoxia trinitaria (trinitarian)[32] y la subversión del Estado tomó la forma de rechazo de esa ideología, como hicieron los deístas y los unitarios (unitarians). El trabajo, que pronto aparecerá, de Peter Nockles[33] acomete una defensa de la vida intelectual y espiritual de la

---

[27] ELIZABETH VARLEY, *The Last of the Prince Bishops: William Van Mildert and the High Church Movement of the Early Nineteenth Century*, Cambridge 1992; CLIVE DEWEY, *The Passing of Barchester: a real life version of Trollope*, London 1991.

[28] Vid. supra, nota 34.

[29] PERRY BUTLER (ed.), *Pusey Rediscovered*, London 1983.

[30] PIERS BRENDON, *Hurrell Froude and the Oxford Movement*, London 1974.

[31] Vid . VIRGIN en nota 16.

[32] JONATHAN C. D. CLARK, *English Society 1688 - 1832*, Cambridge 1985.

[33] PETER NOCKLES, *The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship 1760 - 1857*, Cambridge 1994.

escuela de la High Church que dominaba en la Iglesia y el Estado antes de 1830, por lo que la historiografía anglicana reciente ha sido testigo de lo que se podría denominar una cierta rehabilitación de la tradición de la High Church del siglo XVIII y de principios del siglo XIX.

Sin embargo, las figuras principales del movimento de Oxford tuvieron a su favor el encanto de su entorno, –los últimos días de la Universidad de Oxford antes de la reforma, entre 1833 y 1845–, y, sobre todo encontraron en John Henry Newman, que se hizo católico en 1845, un líder intelectual que es simplemente el teólogo inglés mas grande de la historia moderna. Por tanto, continuamente han ido saliendo libros sobre Newman y sobre sus escritos[34]. Aquí desearía mencionar especialmente la gran escuela de investigación sobre temas de la High Church en Oxford supervisada hasta hace poco por Geoffrey Rowell[35], y un trabajo reciente que posee un mérito especial, el estudio que hace David Newsome de las relaciones de Newman con su archirrival, y tambien cardenal converso, Henry Edward Manning[36]. Otra preocupación de la historiografía de la High Church ha sido la aparición del ritualismo[37]. Desde la década de los años cincuenta del siglo XIX, los seguidores de este movimiento intentaron introducir un ritual medieval o católico romano dentro de la iglesias anglicanas, lo cual horrorizó tanto a la vieja generación de la High Church protestante como a sus rivales, los protestantes evangélicos y los liberales. Este conflicto provocó altercados en las iglesias con comisiones parlamentarias sobre el culto religioso y el encarcelamiento de cinco clérigos anglo-católicos por faltas en el ritual que iban en contra de la ley.

---

34 Así, p. ej., se han publicado nuevas biografías de Newman por MERIOL TREVOR (1962, 2 vols.), IAN KER (1988), y SHERIDAN GILLEY (1990). Sobre la bibliogafía del propio Newman ver VINCENT F. BLEHL, *John Henry Newman: A Bibliographical Catalogue of His Writings*, Charlottesville, Virginia 1978. Para la literatura sobre él, vid. *Newman Studien* 1948 - ; JOHN R. GRIFFIN, *Newman: A Bibliography of Secondary Studies*, Front Royal, Virginia 1980; STEPHEN THOMAS, *Newman and Heresy: The Anglican Years*, Cambridge 1991. Ver también la nota 80.

35 GEOFFREY ROWELL, *The Vision Glorious: Themes and Personalities of the Catholic Revival in Anglicanism*, Oxford 1983; GEOFFREY ROWELL (ed.), *Tradition Renewed: The Oxford Movement Conference Papers*, London 1986.

36 DAVID NEWSOME, *The Convert Cardinals: John Henry Newman and Henry Edward Manning*, London 1993. Ver también DAVID NEWSOME, *The Parting of Friends: A Study of the Wilberforces and Henry Manning*, London 1966.

37 JAMES E. BENTLEY, *Ritualism and Politics in Victorian Britain*, Oxford 1978.

El conflicto entre católicos y protestantes dentro de la Iglesia de Inglaterra también ha generado escuelas rivales de historiografía protestante anglicana y anglo-católica, en la cual los historiadores protestantes como Michael Hennell han tendido hasta hace bastante poco a concentrarse en la generación de Wilberforce antes de 1830, dejando el período posterior a los historiadores de la High Church y dejando sin llorar, sin honrar y sin cantar a la mayor parte de la historia del protestantismo anglicano evangélico del siglo XIX[38]. El ascenso de hombres de la High Church a una posición de influencia creciente sobre la Iglesia de Inglaterra, una influencia que tuvo su culmen en el período de entreguerras, ha significado que hasta hace bastante poco los historiadores de la Iglesia anglicana, como Chadwick han pertenecido generalmente a la escuela de la High Church[39]. Es un hecho notable que a pesar del eclipse del anglo-catolicismo y de la nueva prominencia del protestantismo anglicano en las últimas dos décadas, sin embargo éste todavía tiene que producir un historiador de primera fila. Hay algunos buenos estudios evangélicos más antiguos, como la *History of the Church Missionary Society*[40], de Eugene Stock, sobre la mayor asociación de voluntarios de la iglesia evangélica, y algunas monografías recientes, como el excelente trabajo de John Wolffe sobre las asociaciones anticatólicas "No Popery" (Fuera el Papa)[41] y el estudio sobre la London City Mission[42] de Donald Lewis, que también está editando un diccionario de biografías evangélicas que saldrá dentro de poco[43]. Pero la mayoría de las grandes instituciones del evangelismo victoriano todavía no han encontrado a su historiador, y los historiadores más notables de los movimientos evangélicos más amplios fuera de la Iglesia de Inglaterra de la generacción pasada han sido los metodistas Reg

---

38 MICHAEL HENNELL, *John Venn and the Clapham Sect*, London 1958. Ver, sin embargo, su obra *Sons of the Prophets*, London 1979. Otra excepción a la regla es el escrito de PETER TOON, *Evangelical Theology 1833 - 1856. A Response to Tractarianism*, London 1979. Ver también la nota 20.

39 Ver LAWRENCE N. CRUMB, *The Oxford Movement and its Leaders: A Bibliography of Secondary Studies and Lesser Primary Sources*, New Jersey-London 1988.

40 EUGENE STOCK, *The History of the Church Missionary Society*, London, 1899, 3 vols.

41 JOHN WOLFFE, *The Protestant Crusade in Great Britain 1829-1860*, Oxford 1991.

42 DONALD M. LEWIS, *Lighten their Darkness: The Evangelical Mission to Working-Class London 1828 - 1860*, Westport (Connecticut) 1986.

43 *The Blackwell Dictionary of Evangelical Biography, 1730-1860*, Oxford, en prensa.

Ward[44], John Walsh[45] y John Kent[46], todos los cuales se han jubilado recientemente, aunque hay unos pocos investigadores de primera fila más jóvenes, como el metodista David Hempton[47] y el baptista David Bebbington[48].

Sin embargo, la historiografía del protestantismo ha estado también influenciada por la aparición de historia social prefigurado por las tesis de Weber[49] y de Tawney[50] sobre las relaciones entre el protestantismo y el capitalismo y por la teoría del historiador francés Elie Halévy de que el metodismo popular salvó a la Inglaterra que se estaba industrializando de una revolución social[51]. Los historiadores sociales pioneros E. R. Wickham[52] y K. S. Inglis[53] se basaron en el censo religioso de 1851 y en censos locales subsiguientes de asistencia a la iglesia y de otro material estadístico para afirmar que los grandes resurgimientos religiosos del siglo XIX fueron predominantemente asuntos de la clase media y que los que menos asistían a la iglesia eran los hombres de la clase trabajadora urbana. En los años setenta de este siglo los estudios de Alan Gilbert[54] y Stephen Yeo[55] intentaron relacio-

---

44 W. REGINALD WARD, *Victorian Oxford*, London 1965; *The Early Correspondence of Jabez Bunting 1820 - 1829*, London 1972; *Early Victorian Methodism: The Correspondence of Jabez Bunting, 1830 - 1858*, London 1976; *Religion and Society in England, 1790 -1850*, London 1972. Ver también KEITH ROBBINS (ed.), *Protestant Evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America, Essays in Honour of W. R. Ward, Studies in Church History, Subsidia 6*, Oxford 1990.

45 Ver JANE GARNETT y COLIN MATTHEW (eds.), *Revival and Religion since 1700: Essays for John Walsh*, London 1993.

46 JOHN H. S. KENT, *The Age of Disunity*, London 1965; *Holding the Fort: Studies in Victorian Revivalism*, London 1978. Ver también STUART MEWS (ed.), *Modern Religious Rebels: Presented to John Kent*, London 1993.

47 DAVID HEMPTON, *Methodism and Politics in British Society 1750 - 1850*, London 1984.

48 DAVID W. BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, London 1989. Ver también las notas 15 y 17.

49 MAX WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1930 (traducción de TALCOTT PARSONS).

50 R. H. TAWNEY, *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study*, London 1926.

51 ELIE HALEVY, *A History of the English People in the Nineteenth Century*, London 1949-1952, 6 vols.

52 E. R. WICKHAM, *Church and People in an Industrial City*, London 1957.

53 K. S. INGLIS, *Churches and the Working Classes in Victorian England*, London 1963.

54 ALAN D. GILBERT, *Religion and Society in Industrial England: Church, Chapel and Social Change 1740 - 1914*, London 1976.

55 STEPHEN YEO, *Religion and Voluntary Organisations in Crisis*, London 1976.

nar pautas de resurgimiento religioso y decadencia subsiguiente a periodos diferentes de la industrialización y hay ahora un buen número de estudios locales y nacionales que dibujan un mapa coherente de la práctica religiosa regular en la Inglaterra victoriana[56].

Este interés en la historia social de los pobres y en la experiencia de la religión desde abajo, desde las raíces, se ha extendido más allá del examen de la práctica religiosa formal hacia una preocupación por las creencias religiosas y antirreligiosas fuera de las iglesias, que uno encuentra en libros tan excelentes de los años setenta como la monografía de Hugh McLeod sobre el Londres victoriano[57] y el trabajo de James Obelkevich sobre el Lincolnshire rural[58]. Un descubrimiento de tales estudios es que las clases trabajadoras inglesas eran muy poco anticristianas, incluso cuando eran anticlericales. Ellos eran "inconscientemente seculares", que creían en Dios y en el ejemplo de Jesús, incluso aunque perteneciesen a la cultura "ruda", centrada en la taberna, más que a la cultura "respetable" sostenida por el templo "disidente" (dissenting). "Seculares" anticristianos como George Holyoake y Charles Bradlaugh nunca consiguieron convertir su hostilidad al cristianismo en movimientos de masas populares duraderos[59]. De hecho, algunos de los agitadores radicales de los años cuarenta y de los años noventa del siglo XIX formaron Chartist Churches o Labour Churches, mientras que la gran nueva iglesia victoriana de la clase trabajadora, el Ejército de Salvación (Salvation Army), fundado por el antiguo metodista general William Booth, tuvo un activo programa social[60].

Así pues, el radicalismo era alimentado por el idealismo cristiano. Algunas denominaciones como los metodistas primitivos (Primitive

---

56 JOHN D. GAY, *The Geography of Religion in England*, London 1971, needs updating.

57 HUGH MCLEOD, *Class and Religion in the Late Victorian City*, London 1974. Ver también sus libros *Religion and the Working Classes in Nineteenth-Century Britain*, London 1984 y *Religion and Irreligion in Victorian England*, Bangor 1993.

58 JAMES OBELKEVICH, *Religion and Rural Society: South Lindsey, 1825-1875*, Oxford 1976.

59 EDWARD ROYLE, *Victorian Infidels: The Origins of the British Secularist Movement, 1791-1866*, Manchester 1974; EDWARD ROYLE (ed.), *The Infidel Tradition, from Paine to Bradlaugh*, London 1976. Sobre una posible alternativa al cristianismo ver T. R. WRIGHT, *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian England*, Cambridge 1986.

60 ROBERT SENDALL y A. R. WIGGINS, *History of the Salvation Army*, London 1947-1968, 5 vols.; RICHARD COLLIER, *The General Next to God*, London 1965.

Methodists) de las cuencas carboníferas del condado de Durham jugaron un papel central en la aparición de los sindicatos y del Partido Laborista[61], del que tradicionalmente se ha dicho que debe más al metodismo que a Marx. El primer diputado laborista, Keir Hardie, era hostil a la corriente principal del cristianismo, pero él mismo había sido un predicador laico de los no conformistas escoceses, mientras que el Partido Comunista británico nunca se convirtió en un movimiento de masas. Por otra parte, además de las normales excepciones a la regla, como son las aldeas mineras y pescadoras de Wales y Cornwall, que eran no conformistas incondicionales, estudios recientes sugieren un mayor grado de participación de la clase trabajadora en la vida de la iglesia, especialmente las mujeres. Tal como Thomas Laqueur las definió, las enormes escuelas dominicales victorianas fueron populares instituciones de la clase trabajadora[62], mientras que el estudio de Jeffrey Cox sobre el municipio de Lambeth en el sur de Londres en los años noventa del siglo pasado, describió el extraordinario número de puntos en los campos de la educación, la caridad y el ocio en los que las iglesias influían en los barrios de las clases trabajadoras y también de las clases medias[63]. El poder de la religión es especialmente claro en la educación. Todos los colegios eran dirigidos por instituciones religiosas antes de 1870. Su influencia se vió disminuída por la creación de las escuelas de internado financiadas por el Estado después de 1870, pero éstas siguieron enseñando cristianismo bíblico, incluso cuando la Iglesia de Inglaterra había de hecho reforzado su dominio sobre el bachillerato de las clases medias en sus escuelas privadas[64], que estaban de una manera creciente inspiradas por los ideales de un "cristianismo fornido"[65] y de mentalidad imperial y deportista. Así las cosas,

---

61 ROBERT MOORE, *Pit-Men, Preachers and Politics: The Effects of Methodism in a Durham Mining Village*, Cambridge 1974; ROBERT COLLS, *The Collier's Rant*, London 1977.

62 THOMAS W. LAQUEUR, *Religion and Respectability: Sunday Schools and Working Class Culture, 1750 - 1850*, New Haven, Connecticut 1976.

63 JEFFREY COX, *English Churches in a Secular Society: Lambeth, 1870 - 1930*, Oxford 1982.

64 Ver especialmente BRIAN HEENEY, *Mission to the Middle Classes: The Woodard Schools 1848 - 1891*, London 1969.

65 JOHN R. DE S. HONEY, *Tom Brown's Universe: The Development of the Victorian Public School*, London 1977.

hay bastante evidencia para apoyar el juicio clásico de Owen Chadwick de que la Inglaterra victoriana era religiosa.

Esta preocupación entre los investigadores por la dimensión social de la religión también ha conducido a comentarios sobre los orígenes sociales y las actitudes típicamente de clases media y alta que predominaron en el clero anglicano, como han hecho Ravitch[66] y Soloway[67] y más recientemente Russell[68] y Haig[69], y al análisis de las políticas sociales de la iglesia, donde ha surgido tanto una corriente autolaudatoria de escritos anglicanos sobre socialismo cristiano[70] como la postura crítica de Edward Norman que mantiene en su gran monografía publicada en 1976 que las opiniones sociales y políticas del clero anglicano no iban más allá de dar un ligero tinte religioso al modo de pensar de la élite anglicana laica[71]. En cambio, Roger Anstey[72] y Boyd Hilton[73] han intentado mostrar la importancia de la teología evangélica anglicana como sustrato de posturas políticas y sociales. Hilton ha insistido especialmente en el impacto de la doctrina evangélica de la "expiación"

---

66 NORMAN RAVITCH, *Sword and Mitre: Government and Episcopate in France and England in the Age of Aristocracy*, The Hague 1966.

67 R. A. SOLOWAY, *Prelates and People: Ecclesiastical Social Thought in England 1783 - 1852*, London 1969.

68 ANTHONY RUSSELL, *The Clerical Profession*, London 1980.

69 ALAN HAIG, *The Victorian Clergy*, London 1984. También BRIAN HEENEY, *A Different Kind of Gentleman: Parish Clergy as Professional Men in early and mid-Victorian England*, Connecticut 1976. Sobre el "Nonconformist ministry" vid. KENNETH D. BROWN, *A Social History of the Nonconformist Ministry in England and Wales, 1800 - 1930*, Oxford 1988.

70 CHARLES RAVEN, *Christian Socialism 1848 - 1854*, London 1920; G. C. BINYON, *The Christian Socialist Movement in England: An Introduction to the Study of its History*, London 1931; MAURICE RECKITT, *Maurice to Temple: A Century of the Social Movement in the Church of England*, London 1947; P. D'A. JONES, *The Christian Socialist Revival, 1877 - 1914*, Princeton 1968; GEORGE KITSON CLARK, *Churchmen and the Condition of England, 1832 - 1885*, London 1973. Ver también TORBEN CHRISTENSEN, *The Origin and History of Christian Socialism 1848 - 54*, Aarhus 1962.

71 EDWARD R. NORMAN, *Church and Society in England 1770 - 1970: A Historical Study*, Oxford 1976. Ver también su estudio *The Victorian Christian Socialists*, Cambridge 1987.

72 ROGER T. ANSTEY, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760 - 1810*, London 1975.

73 BOYD HILTON, *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1795 - 1865*, Oxford 1988.

sobre el desarrollo de la legislación social.

Hilton ha analizado también con rigor la división que supuso para el evangelismo la interpretación pre y postmilenarista sobre la segunda venida de Cristo[74]. Fuera del anglicanismo, sin embargo, el protestantismo ha sido fisíparo, con unos resultados de su división sorprendentemente brillantes, especialmente en Inglaterra, con muchos pequeños grupos de gran influencia, desde los ricos unitarios, un retoño liberal del presbiterianismo, fundado por un clérigo anglicano, Theophilus Lindsey, en 1774, hasta la premilenarista Catholic Apostolic Church, definitivamente organizada desde 1832 bajo la inspiración de una antiguo clerigo presbiteriano, Edward Irving. Los católicos apostólicos creían tan firmemente en la inminencia de la segunda venida de Cristo que no quisieron establecer sucesores para su colegio de apóstoles fundadores, con lo que ahora, aunque la iglesia subsiste, carece de clérigos[75]. Al igual que otra secta milenarista decimonónica, los Plymouth Brethren, fundada en 1827 por el antiguo clérigo de la iglesia de Irlanda John Nelson Darby, los irvingitas tuvieron una prolognación internacional, aunque los darbitas a su vez sufrieron la clásica división entre los estrictos ("exclusive") y los más liberales "hermanos abiertos" (Open Brethren)[76]. Otros grupos, como los Magic Methodists, los Sandemanians y los Inghamites tuvieron en cambio una influencia mucho más limitada. Los irvingitas y los "exclusive" tienen resabios secretos y no estimulan la investigación histórica, mientras que el tono pueblerino y la escasa estructuración de bastantes iglesias protestantes pequeñas suponen la existencia de archivos muy elementales o incluso su ausencia, con lo que nunca podrán ser propiamente estudiadas. Pero también hay que decir que una consecuencia de la creación de tan variadas iglesias protestantes ha sido la multiplicación de documentación y archivos, así como de sociedades históricas para estudiarlas. Así, los cuáqueros (Quaker Society of Friends), una diminuta secta protestante radical fundada por George Fox en el siglo XVII tiene unos exce-

[74] W. H. OLIVER, *Prophets and Millennialists: The Uses of Biblical Prophecy in England from the 1790s to the 1840s*, Auckland 1978.

[75] P. E. SHAW, *The Catholic Apostolic Church sometimes called Irvingite: A Historical Study*, New York 1946; C. GRAHAM FLEGG, *"Gathered under Apostles": A Study of the Catholic Apostolic Church*, Oxford 1992.

[76] F. ROY COAD, *A History of the Brethren Movement: Its Origins, its Worldwide Development and its Significance for the Present Day*, Exeter 1968.

lentes archivos de una riqueza casi inversamente proporcional al número de miembros[77], mientras que los metodistas hicieron honor a su preocupación por el "método" conservando desde el principio una excelente documentación de sus feligreses. La reunificación en 1932 de la mayor parte de las iglesias pertenecientes a distintas ramas desgajadas del metodismo ha permitido agrupar los cabos antes sueltos del grupo en los archivos que se conservan en la "John Rylands Library" de Manchester. La unión del grueso de dos de las mayores iglesias protestantes, los congregacionalistas y los presbiterianos, para constituir la United Reformed Church ha permitido también unificar sus esfuerzos historiográficos en una única asociación y revista. Debería hacer ahora una especial mención de la importancia que tiene para los historiadores del no conformismo la "George Williams Library" de Londres.

Como institución rica y poderosa, la Iglesia de Inglaterra pudo permitirse hasta hace una generación conservar sus propios archivos, del mismo modo que cada diócesis mantiene sus propios archivos y cada iglesia parroquial sus libros, que eran la única forma de registro para nacimientos, matrimonios y muertes hasta la introducción del registro civil en 1836[78]. En cambio, en los últimos cuarenta años la mayoría de esos archvos han sido entregados al cuidado de los archiveros profesionales de las "County Record Offices" o se ha llegado a un acuerdo para su custodia entre la iglesia y algunas universidades cercanas, como es el caso de Cambridge y Durham. La documentación de los monasterios normalmente se dispersó durante la Reforma, pero gracias a la ausencia de invasiones exteriores y de guerras civiles desde el siglo XVII, la mayoría de los archivos pudieron sobrevivir. Abarcan desde las juridisdicciones seculares de los obispos de Durham y Ely hasta documentos sobre los latifundios eclesiásticos o las visitas pastorales de obispados y arciprestazgos. El mayor archivo estrictamente eclesiástico es el que se conserva en la "Lambeth Palace Library" y no deja de ser un síntoma de la poca autoconciencia anglicana sobre su más preciosa herencia que sólo en 1991 se viese necesario fundar un ente específico dedicado a los archivos de la Iglesia de Inglaterra, la

---

[77] ELIZABETH A. ISICHEI, *Victorian Quakers*, London 1970.

[78] DOROTHY M. OWEN, *The Records of the Established Church in England, excluding parochial records*, London 1970.

"Church of England Record Society".

La documentación católica está generalmente en peores condiciones. Un cierto número de diócesis y algunos seminarios como Ushaw College tienen excelentes archivos que están bien catalogados, pero el archivero es casi siempre un sacerdote cargado de ocupaciones que no le permiten dedicar al archivo más que uno o dos días por semana. Hasta hace pocos años la archidiócesis de Westminster era la única que tenía un archivero laico a tiempo completo, pero que por desgracia se jubiló anticipadamente y fue sustituido por un clérigo. Algunas órdenes religiosas, especialmente las grandes abadías benedictinas de Ampleforth y Downside tienen excelentes archivos y bibliotecas, pero en general las instituciones religiosas católicas estan pasando en las dos últimas décadas por una etapa de tremenda decadencia que hace que la situaciones sean muy dispares. Las mejores historias monásticas –e historiadores– han sido también benedictinos, como Dom Aidan Bellenger, autor de una monografía y treinta y cuatro artículos sobre el clero francés emigrado durante la revolución[79].

A pesar de todo, los católicos están bien servidos gracias a la "Catholic Records Society" y la revista histórica *Recusant History* y un congreso anual sobre los recusantes, aunque hasta la II guerra mundial los mejores trabajos históricos católicos habían sido obra de una sola familia, los hijos del filósofo converso W. G. Ward: Wilfrid Ward, el biógrafo de su padre y de los cardenales Wiseman y Newman[80]; y Bernard Ward, obispo de Brentwood, que escribió un detallada y satisfactoria historia del catolicismo inglés entre 1780 y 1850 en siete volúmenes[81]. Los Ward podrían ser perfectamente sinceros acerca de las divisiones del catolicismo inglés decimonónico, especialmente entre liberales y ultramontanos, sobre todo después de conocerse las espectaculares "revelaciones" de la biografía de E. S. Purcell sobre el cardenal

---

79 Dom DOMINIC AIDAN BELLENGER, *The French Exiled Clergy in the British Isles after 1789: An Historical Introduction and Working List*, Downside Abbey, Somerset 1986. Ver también la nota 82.

80 WILFRID WARD, *William George Ward and the Oxford Movement*, London 1889; *William George Ward and the Catholic Revival*, London 1893; *The Life and Times of Cardinal Wiseman*, London 1897, 2 vols.; *The Life of John Henry Cardinal Newman*, London 1912, 2 vols.

81 BERNARD WARD, *The Dawn of the Catholic Revival in England 1781 - 1803*, London 1909, 2 vols.; *The Eve of Catholic Emancipation 1803 - 1829*, London 1911-1912, 3 vols.; *The Sequel to Catholic Emancipation 1830 - 1850*, London 1915, 2 vols.

Manning[82]. Recientemente ha visto la luz una magnífica vida del cardenal Wiseman, escrita por Richard Schiefen[83], pero la mayoría de los avances de la historiografía católica no provienen de la historia eclesiástica *per se*, sino a través de la nueva historia social, pletórica de posibilidades gracias a los métodos estadísticos. La historia social del catolicismo inglés alcanzó su madurez con el libro de John Bossy *English Catholic Community*, publicado en 1975, que presenta la atractiva y polémica visión del carácter nativo, laical, poco episcopal, misionero y disidente de la Iglesia católica inglesa antes de su transformación a manos del clericalismo ultramontano de Wiseman en 1840[84]. El trabajo de Bossy ha sido complementado por historias locales y nacionales del catolicismo irlandés en Inglaterra. La existencia real de varias "comunidades" irlandesas propiamente dichas, ha sido puesta en duda por varios historiadores sociales de la emigración irlandesa usando las nuevas herramientas de la demografía histórica, pero hay también recientes estudios como las tesis de Gerard Connolly[85] y Steven Fielding[86] sobre el catolicismo en Manchester que son mucho más una contribución a la historia social en sentido amplio que a una historia confesional.

Con todo, el grueso de la producción histórica reciente manifiesta una vuelta a temas más eclesiásticos, y la producción de un tipo de historia definitivamente eclesiástica o religiosa es estimulada por la "Ecclesiastical Historical Society" con sus dos publicaciones más importantes, el *Journal of Ecclesiastical History* y el volumen anual *Studies in Church History*, que recoge las comunicaciones presentadas a los dos congresos de la asociación, que se celebran en invierno y

---

82 EDMUND S. PURCELL, *Life of Cardinal Manning Archbishop of Westminster*, London, 1895, 2 vols. Vid. SHERIDAN GILLEY, *New light on an old scandal: Purcell's Life of Cardinal Manning*, en Dom DOMINC AIDAN BELLENGER (ed.), *Opening the Scrolls: Essays in Catholic History in Honour of Godfrey Anstruther*, Downside Abbey, Somerset 1987, pp. 166-98.

83 RICHARD J. SCHIEFEN, *Nicholas Wiseman and the Transformation of English Catholicism*, Shepherdstown 1984.

84 JOHN BOSSY, *The English Catholic Community 1570-1850*, London 1975.

85 GERARD P. CONNOLLY, *Catholicism in Manchester and Salford*, Tesis doctoral inédita, University of Manchester 1980.

86 STEVEN J. FIELDING, *The Irish Catholics of Manchester and Salford: Aspects of their Religious and Political History 1890-1939*, Tesis doctoral inédita, University of Warwick 1989.

verano, y que se centran en un gran tema general que cubre toda la historia de la Iglesia, propuesto por el eminente investigador en el que recae ese año el cargo de presidente de la sociedad[87]. Muchos de los que publican en el *Journal* o en los *Studies* son profesores de alguno de los treinta y dos departamentos de Teología o ciencias religiosas que hay en Gran Bretaña, contando los de las antiguas politécnicas que se han convertido recientemente en universidades e incluyendo las prestigiosas cuatro facultades eclesiásticas tradicionales de las antiguas universidades escocesas y un cierto número de departamentos de religión y teología en la Universidad de Gales. Un pequeño número de puestos en Oxford, Cambridge y Durham permanecen aún reservados al clero anglicano, pero el único puesto de historiador que tiene aún tal limitación es la cátedra de historia eclesiástica de Oxford, actualmente en proceso de revisión para secularizarla. Por otro lado, sólo hay dos cátedras dedicadas específicamente a historia eclesiástica en Oxford y Cambridge y otras dos, de Manchester y del King's College de Londres, han sido suprimidas como consecuencia de recortes en los presupuestos universitarios. Dos de las cuatro plazas escocesas de historia eclesiástica han desaparecido también recientemente. Quedan algunos puestos docentes en el ámbito ahora decadente de los seminarios anglicanos y católicos y de los centros de formación no conformistas, que actualmente suelen estar afiliados como *colleges* a alguna universidad con lo que han conseguido ampliar sus posibilidades docentes al poder ofrecer así títulos universitarios.

Actualmente la mayoría de los historiadores de la Iglesia son laicos. En mi propio departamento de Durham, que cuenta con un historiador de la Reforma, dos de historia moderna y dos patrólogos con intereses históricos, tenemos sólo un clérigo, y además un cuerpo docente sobre Antiguo y Nuevo Testamento, teología sitemática y filosofía de la religión. También se pueden encontrar historiadores de la Iglesia en los departamentos civiles de historia, aunque posiblemente su número vaya en disminución. Otros, muy pocos, trabajan en otros

[87] *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 1 1950 - ; *Studies in Church History*, vol. 1 1964 - Además, existen abundantes revistas históricas confesionales: para la Iglesia católica, *Recusant History*, como indicamos ya; para los antiguos congregacionalistas y presbiterianos, *The Journal of the United Reformed Church Historv Society*; para los baptistas, el *Baptist Quarterly*; para los metodistas, *The Proceedings of the Wesley Historical Society*; para los cuáqueros, *The Journal of the Friends Historical Society*; para los unitarios, *Transactions of the Unitarian Historical Society*.

departamentos, como mi distinguido colega, ya fallecido, Louis Allen, profesor en el departamento de francés de Durham y experto en japonés y portugués, famoso sobre todo por su libro sobre la II Guerra Mundial en el Pacífico. Louis Allen me dejó el cuidado de editar su manuscrito de un cuarto de millón de palabras sobre las relaciones entre los miebros de la High Church victoriana y sus contemporáneos católicos franceses[88]. Pero un arco de intereses tan amplio como el de Allen es poco frecuente en el ámbito académico y además, nuestra profesión va entrando ya en años. Cuando pienso en mis antiguos compañeros de investigaciones en Cambridge, luego situados en distintas cátedras universitarias, como Eamon Duffy en Cambridge[89], Hugh McLeod en Birmingham[90], Edward Royle en York[91], Stuart Mews en Lancaster[92] y James Obelkevich[93] en Warwick, constato que estamos ya bien entrados en los cincuenta. Los recortes en los presupuestos universitarios desde 1980 han impedido que algunos magníficos investigadores jóvenes simplemente pudieran continuar su carrera académica.

Pero al mismo tiempo, la nuestra es la generación que, con mucha diferencia, ha incrementado más los conocimientos sobre la historia de la Iglesia de los últimos siglos. El estudio de las estadísticas eclesiásticas, en particular, ha hecho emerger una imagen cuantitativa de la religión inglesa y las pautas de su crecimiento o decadencia durante los siglos XVIII, XIX y XX. Esa visión general ha sido sintetizada en el volumen que editaron Gilbert, Currie y Horsley[94]. Así, sabemos que el período más fulgurante de expansión de las iglesias noconformistas inglesa y galesa fue entre 1790 y 1850 y que alcanzó su cénit, de manera absoluta, en 1906 y desde entonces, a pesar de algunas fugaces recuperaciones, han ido en disminución. La Iglesia de Inglaterra sufrió una crisis de participación activa durante la etapa de gran aumento de

---

88 Una pequeña parte del manuscrito se ha publicado en *John Henry Newman and the Abbé Jager: A Controversy on Scripture and Tradition (1834-1836)*, London 1975.

89 EAMON DUFFY, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c.1400-c.1580*, New Haven and London 1992.

90 Ver nota 57.

91 Ver nota 59.

92 Ver nota 46.

93 Ver las notas 58 y 105.

94 ROBERT CURRIE, ALAN D. GILBERT y LEE HORSLEY, *Churches and Churchgoers: Patterns of Church Growth in the British Isles since 1700*, Oxford 1977.

población en el primer período de expansión de las ciudades industriales, pero consiguió una recuperación masiva en el medio siglo que va de 1830 a 1880 y, aunque su posición se debilitó un tanto en el Londres de 1900, gozó de buena salud hasta la crisis producida por la I guerra mundial. El estudio de las estadísticas católicas muestra unos sustanciales "escapes" o "perdidas" en el torrente migratorio irlandés, pero los feligreses católicos siguieron en aumento a lo largo del siglo, en un tiempo en que las demás iglesias disminuían, mientras que el descenso católico no se produjo hasta los tiempos del concilio Vaticano II. Dado que ese declinar llegó más tarde que el de las demás confesiones, la Iglesia católica, que está actualmente perdiendo fieles, es sin embargo la que tiene mejores índices de asistencia en Inglaterra y, como la asistencia a misa se mantiene alta entre los católicos en Escocia e Irlanda, se da la paradoja de que hoy son los católicos y no los protestantes los que constituyen la mayoría de los que frecuenta la iglesia en las islas.

El altísimo nivel de práctica religiosa católica en Irlanda, más del 80% de la población, y la centralidad de la disputa religiosa en la permanencia del problema de Irlanda del Norte, ha conseguido que su historia religiosa resulte inseparable de la historiografía civil. Por otra parte, los historiadores han reconocido que los asombrosos niveles de práctica religiosa del catolicismo irlandés, muy por encima del resto de Europa occidental, requieren algún tipo de explicación[95]. La idea de que los católicos irlandeses habían sido siempre tan fervorosos fue duramente desmontada por el profesor David Miller cuando demostró que el cumplimiento dominical antes de la hambruna de 1846-1849, en algunas zonas rurales no llegaba al 40% de la población[96]. Semejante afirmación fue seguida por otro artículo igualmente importante del más prolífico de los historiadores eclesiásticos irlandeses, Emmet Larkin, manteniendo que la moderna fidelidad de los católicos irlandeses era consecuencia de la "revolución piadosa", apadrinada por el ultramonta-

95 Una espléndida guía bibliográfica es la de SEAN CONNOLLY'S *Religion and Society in Nineteenth-Century Ireland*, Dundalk 1985. Como se indica en el texto, el decano de los historiadores del catolicismo irlandés es Fr PATRICK J. CORISH, editor de *A History of Irish Catholicism*, Dublin 1967 -1972, 6 vols. Ver también su *The Irish Catholic Experience: A Historical Survey* y PATRICK J. CORISH (ed.), *Radicals, Rebels and Establishments*, Belfast 1983.

96 DAVID W. MILLER, *Irish Catholicism and the Great Famine*, en "Journal of Social History", IX (1975) 81-98. Ver también su trabajo *Church, State and Nation in Ireland 1898-1921*, Dublin 1973.

no arzobispo de Dublin Paul Cullen a mediados del siglo pasado[97]. La proliferación de formas devocionales italianas centradas en el Santísimo Sacramento, la Virgen y los santos y la introducción de todo el esplendor del rito romano en los nuevos santuarios bellamente decorados, transformó un catolicismo "folklórico" construido hasta entonces alrededor de la oración hogareña, las "stations" para misas en las casas y el "pattern" o peregrinación al pozo milagroso local y al respectivo patrono dentro de un paisaje sagrado rural, en un nuevo tipo de religión basada en la iglesia y centrada en la asistencia a la misa dominical. Esta devoción alrededor de la liturgia, en latin o inglés, con abundancia de apoyos nuevos, desde libros de oraciones a estampas, pasando por imágenes, vestiduras, estandartes e incienso, llenó también el vacío cultural provocado por la brutal devastación de la hambruna de 1846-1849 en el lenguaje y la cultura tradicionales de Irlanda. La revolución de mons. Cullen se dió no sólo en la piedad sino también en la disciplina, y Larkin –y tras él Sean Connolly– ha resaltado la inadecuada pastoral y la pobre disciplina del clero anterior a la hambruna, cuyos efectivos no crecían además al mismo ritmo que el aumento de población[98]. Pero con la hambruna, más de un millón de personas murió y más de otro tanto emigró, inciandose así una caída de población que transformó la débil proporción de sacerdotes y religiosos por fieles en otra mucho más favorable. Además, los que murieron o emigraron fueron fundamentalmente los más pobres, entre los cuales la práctica religiosa dominical era baja y estos cambios posibilitaron el dominio social, espiritual y político en la vida irlandesa de una más acomodada clase de granjeros, especialmente en el este, cuya práctica religiosa era normalmente buena y llevaba la parte del león en el reparto de vocaciones eclesiásticas.

El planteamiento de Larkin ha sido no tanto refutado como refinado. Desmond Keenan ha defendido que la supervivencia y revitalización en el siglo XVIII de las estructuras diocesanas y parroquiales católicas sugiere que el catolicismo irlandés gozaba antes de 1840 de mejor salud de lo que piensa Larkin, y desde luego parece claro que la Iglesia en Irlanda reemplazó muchas de sus humildes capillas por bellos edifi-

---

97 EMMET LARKIN, *The Devotional Revolution in Ireland, 1850-75*, en "The American Historical Review", LXXVII (1972) 625-52.

98 SEAN J. CONNOLLY, *Priests and People in Pre-Famine Ireland, 1780-1845*, Dublin 1982.

cios de nueva planta pudiendo jactarse de haber alcanzado un aceptable nivel de contra-reforma antes del regreso a Irlanda de Paul Cullen en 1850[99]. La "revolución piadosa" pertenece a un período anterior a 1840 en las zonas urbanas y en algunas partes del este de Irlanda. Aunque sí es cierto que es en la segunda mitad del siglo XIX cuando los irlandeses se convierten en los católicos "más practicantes" del mundo. Para Joseph Lee, Cullen fue un "modernizador", el gran organizador del sistema escolar católico para pobres, que igual mejoró los niveles de alfabetización y el nivel de vida que emprendió campañas de la Iglesia católica contra la violencia en los campos, la embriaguez o la promiscuidad en las bodas y velatorios, hasta conseguir que Irlanda adoptase en gran medida los victorianos criterios del puritanismo de la vecina Inglaterra protestante[100].

Larkin es también el autor de una monumental historia narrativa de la Iglesia católica irlandesa que por ahora abarca desde 1850 hasta 1891[101] y está elaborada a partir de un mosaico de archivos de correspondencia entre los distintos obispos y de estos con Roma. El plan de Larkin es completar la obra retrocediendo hasta 1789 y continuando hasta 1918. Sus libros han ido creciendo más y más –uno de ellos tiene un lomo de diseño especial– al tiempo que la temática se ha ampliado más allá de lo inicialmente previsto, al compás de lo que los obispos escriben a los otros obispos.

Ciertamente su contenido va mucho más lejos de lo que puede considerarse ámbito eclesiástico, al tratar problemas como el de la vidriosa cuestión de la participación del clero católico en la vida política. Esta actividad política fue iniciada por laicos, ante todo por el liberador de Irlanda Daniel O'Connell, del que ha escrito recientemente una biografía modélica Oliver MacDonagh[102]. La fusión de las lealtades de O'Connell a Faith and Fatherland en el trabajo de su Catholic

---

99 DESMOND J. KEENAN, *The Catholic Church in Nineteenth-Century Ireland*, Dublin 1983.

100 JOSEPH LEE, *The Modernisation of Irish Society 1848-1918*, Dublin 1973.

101 EMMET LARKIN, *The Making of the Roman Catholic Church in Ireland, 1850-1860*, Chapel Hill 1980; *The Consolidation of the Roman Catholic Church in Ireland, 1860-1870*, Dublin 1987; *The Roman Catholic Church and the Plan of Campaign in Ireland 1886- 1888*, Cork 1978; *The Roman Catholic Church in Ireland and the Fall of Parnell, 1888-1891*, Liverpool 1979 .

102 OLIVER MACDONAGH, *The Hereditary Bondsman Daniel O'Connell 1775-1829*, London 1988. No he visto aún el segundo volumen.

Association contribuyó a superar las barreras levantadas entre ellos por la oposición eclesiástica a la tradición revolucionaria nacionalista, que se remontaba a las rebeliones de 1798, 1848 y 1867[103]. La cruzada de Cullen contra el movimiento feniano le ganó un puesto de honor en la demonología revolucionaria, incluso a pesar de que su oposición a sacerdotes fenianos como Patrick Lavelle consiguió que el clero se retirase de la política. Los últimos escritos sobre Cullen lo muestran de modo más favorable, aunque trabajos como el excelente estudio de Theo Hoppen sobre la política electoral irlandesa del siglo XIX sitúa el asunto de la orientación o intimidación de los votantes por parte del clero en el marco de toda su complejidad histórica[104]. Ha sido estudiado también cuidadosamente el modo en que los arzobispos nacionalistas Croke y Walsh forjaron una nueva alianza entre el nacionalismo y la Iglesia en las últimas décadas del diecinueve. Igualmente hábil fue la adaptación de la Iglesia a la renovada tradición revolucionaria, cuando una pequeña minoría, guiada por el devoto católico Patrick Pearse, desplegó los símbolos del catolicismo en defensa de la rebelión armada del alzamiento de Pascua de 1916 contra la presencia británica[105].

Sin embargo, desde otros ángulos el nacionalismo católico resulta controvertido. El estudio del siglo XVIII en Irlanda ha estado tan fuertemente dominado por la historiografía de la cultura aristocrática e imperialista de los anglo-irlandeses, que se podía presentar alegremente a los católicos irlandeses como víctimas del colonialismo, hasta que recientemente Sean Connolly ha puesto seriamente en duda el sufrimiento de los católicos bajo las Penal Laws, argumentando que las masas católicas no fueron oprimidas más severamente que los súbditos de cualquier territorio de antiguo régimen bajo el poder de la monar-

---

103 EDWARD NORMAN, *The Catholic Church and Ireland in the Age of Rebellion, 1859-1873*, London 1965. Ver también su obra *A History of Modern Ireland*, London 1971.

104 K. THEODORE HOPPEN, *Elections, Politics, and Society in Ireland 1832-1885*, Oxford 1984. Ver también su libro *Ireland since 1800: Conflict & Conformity*, London 1989.

105 RUTH D. EDWARDS, *Patrick Pearse: The Triumph of Failure*, London 1977; SHERIDAN GILLEY, *Pearse's sacrifice: Christ and Cuchulain crucified and risen in the Easter Rising 1916*, en JIM OBELKEVICH, LYNDAL ROPER, RAPHAEL SAMUEL (eds.), *Disciplines of Faith: Studies in Religion, Politics and Patriarchy*, London 1987, pp. 479-98.

quía, la aristocracia y la iglesia oficial[106]. Actualmente los historiadores no están de acuerdo con que las Penal Laws tuviesen como objetivo convertir la mayoría católica al protestantismo o bien dejarlos católicos pero atrincherandose la minoría protestante mediante la exclusión de los católicos de toda posición de poder, propiedad y privilegio. Una vez más, se ha hablado mucho por los católicos nacionalistas de la decadencia de los propietarios católicos en el siglo XVIII bajo el peso de las Penal Laws. Sin embargo, un reciente estudio de Louis Cullen[107] muestra la sutil manera en que algunos protestantes puramente nominales detentaban las tierras de toda la familia, en su mayor parte católica, así como la gradual recuperación de la Iglesia católica irlandesa, que tuvo que afrontar sólo ataques esporádicos en lugar de una persecución sistemática e incluso, en tiempos de persecución, fue lo bastante fuerte como para conservar la lealtad de la gran mayoría del pueblo irlandés.

Son estas algunas cuestiones en disputa entre historiadores laicos como Connolly y su crítico Tom Bartlett[108]. El actual decano de la historiografía católica irlandesa es el P. Patrick Corish[109], junto al que hay que situar otros agudos historiadores como Donal Kerr, que acaba de retirarse de la célebre cátedra de historia eclesiástica de Maynooth y ha escrito una excelente monografía sobre la administración de Sir Robert Peel en Irlanda[110]. Aunque la verdad es que no hay tantos investigadores puros de historia de la Iglesia como podría esperarse en un país católico. Claro que no hay tampoco documentación local, como en Inglaterra, y los archivos tendieron a ser concentrados en Dublin, donde escribir historia es al mismo tiempo cómodo y difícil por la destrucción de los archivos nacionales durante el bombardeo que sufrió Four Courts en las luchas de la guerra civil de 1922. Dublin tiene un archivo archidiocesano, pero el archivo diocesano de Galway está abierto sólo desde 1989.

Si la historiografía católica deja mucho que desear, lo mismo

---

106 SEAN J. CONNOLLY, *Religion, Law and Power: The Making of Protestant Ireland 1660-1760*, Oxford 1992.

107 LOUIS M. CULLEN, *The Emergence of Modern Ireland 1600-1900*, London 1981.

108 THOMAS BARTLETT, *The Fall and Rise of the Irish Nation: The Catholic Question 1690-1830*, Dublin 1992.

109 Vid. supra, nota 95.

110 DONAL A. KERR, *Peel, Priests and Politics: Sir Robert Peel's Administration and the Roman Catholic Church in Ireland, 1841-1846*, Oxford 1982.

cabría decir para el protestantismo irlandés. Desmond Bowen estudió las cruzadas protestantes del siglo XIX para convertir católicos[111]. Unicamente el excelente estudio de Finlay Holmes sobre el gran orador presbiteriano anticatólico Henry Cooke[112] y la monografía de David Hempton y Myrtle Hill[113] sobre el evangelismo en las iglesias de Irlanda del Norte, que dedica especial atención al metodismo irlandés, brillan con luz propia en la oscuridad circundante, y mucha de la restante historiografía protestante se mantiene claramente confesional. La historia del conflicto entre católicos y protestantes está bien servida con los estudios de Frank Neal[114] y Tom Gallagher[115] sobre los conflictos de Liverpool y Glasgow respetivamente y un trabajo equivalente sobre Belfast[116]. Quizá la causa de esta penuria está en que la lechuza de Minerva sólo levanta su vuelo cuando cae la noche y el rumor de la batalla se desvanece en la historia. Pero en Irlanda la batalla continúa.

SHERIDAN GILLEY
University of Durham

---

111 DESMOND BOWEN, *Souperism: Myth or Reality*, Cork 1970; *The Protestant Crusade in Ireland, 1800-70*, Dublin 1978.

112 FINLAY HOLMES, *Henry Cooke*, Belfast 1981.

113 DAVID HEMPTON y MYRTLE HILL, *Evangelical Protestantism in Ulster Society 1740-1890*, London 1992.

114 FRANK NEAL, *Sectarian Violence: The Liverpool Experience 1819-1914 An aspect of Anglo-Irish History*, Manchester 1988. Ver también, sobre Liverpool, PHILIP J. WALLER, *Democracy and Sectarianism: A Political and Social History of Liverpool, 1868-1939*, Liverpool 1981, y, sobre el anticatolicismo, DENIS G. PAZ, *Popular Anti-Catholicism in Mid-Victorian England*, Stanford 1992.

115 TOM GALLAGHER, *Glasgow: The Uneasy Peace: Religious Tension in Modern Scotland 1819-1914*, Manchester 1987 [De hecho, llega hasta 1940].

116 IAN BUDGE y CORNELIUS O'LEARY, *Belfast: Approach to Crisis A Study of Belfast Politics 1613-1970*, London. 1973; SYBIL E. BAKER, *Orange and Green Belfast 1832 - 1912*, en H. J. DYOS y MICHAEL WOLFF, *The Victorian City: Images and Realities*, 1973, vol. 2, pp. 789-814.

Índice de autores